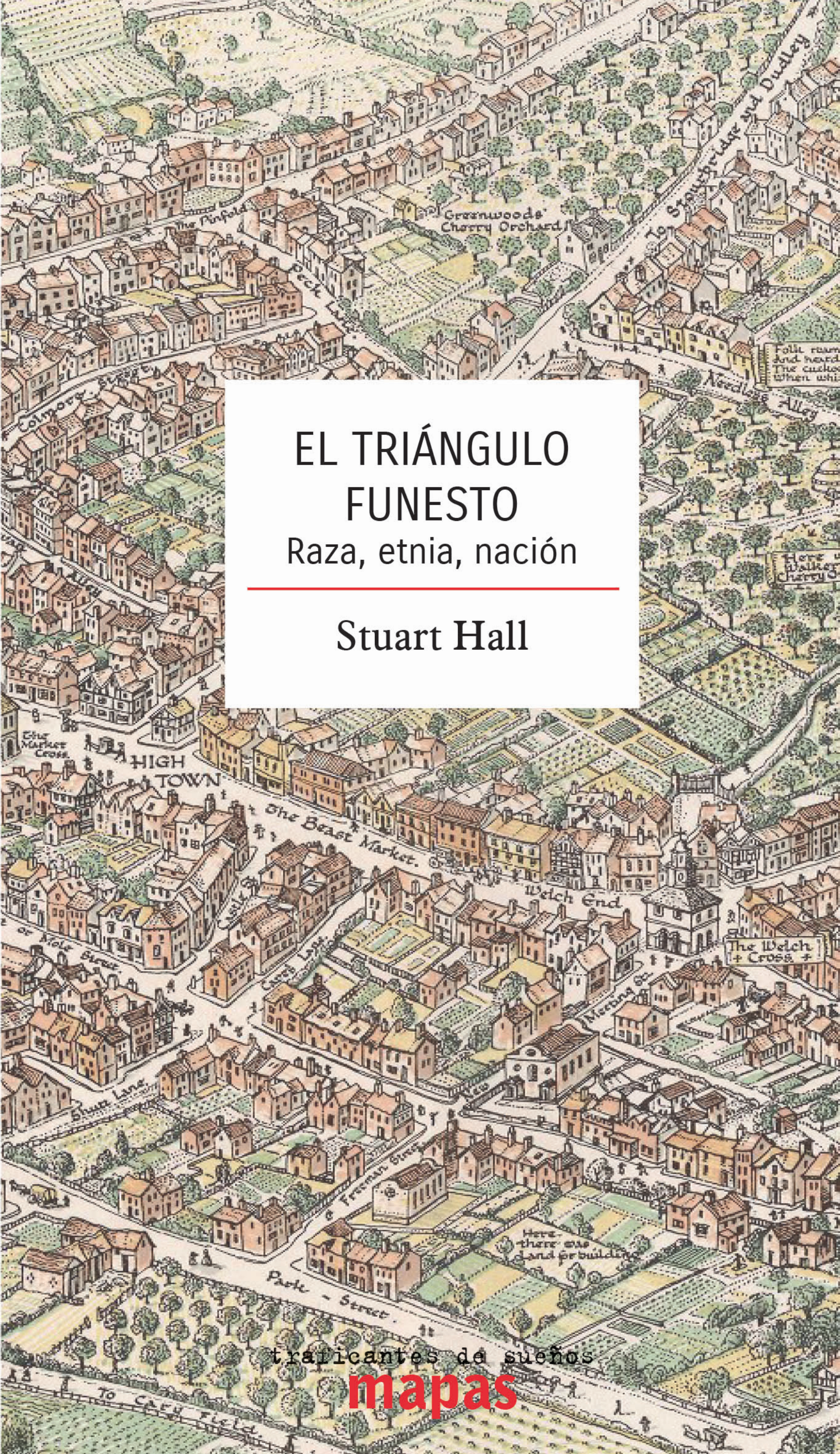

EL TRIÁNGULO FUNESTO
Raza, etnia, nación
Stuart Hall
traficantes de sueños
mapas
Greenwoods' Cherry Orchard
The Pinfold
HIGH TOWN
The Beast Market.
Welch End
The Welch Cross
Park Street
Shutt Lane
To Cary Field



Desde sus inicios **Traficantes de Sueños** ha apostado por licencias de publicación que permiten compartir, como las Creative Commons, por eso sus libros se pueden copiar, distribuir, comunicar públicamente y descargar desde su web. Entendemos que el conocimiento y las expresiones artísticas se producen a partir de elementos previos y contemporáneos, gracias a las redes difusas en las que participamos. Están hechas de retazos, de mezclas, de experiencias colectivas; cada persona las recompone de una forma original, pero no se puede atribuir su propiedad total y excluir a otros de su uso o replicación.

Sin embargo, «cultura libre» no es sinónimo de «cultura gratis». Producir un libro conlleva costes de derechos de autor, traducción, edición, corrección, maquetación, diseño e impresión. Tú puedes colaborar haciendo una donación al proyecto editorial; con ello estarás contribuyendo a la liberación de contenidos.

Puedes hacer una donación

(si estás fuera de España a través de PayPal),

suscribirte a la editorial

o escribirnos un mail

traficantes de sueños

Traficantes de Sueños no es una casa editorial, ni siquiera una editorial independiente que contempla la publicación de una colección variable de textos críticos. Es, por el contrario, un proyecto, en el sentido estricto de «apuesta», que se dirige a cartografiar las líneas constituyentes de otras formas de vida. La construcción teórica y práctica de la caja de herramientas que, con palabras propias, puede componer el ciclo de luchas de las próximas décadas.

Sin complacencias con la arcaica sacralidad del libro, sin concesiones con el narcisismo literario, sin lealtad alguna a los usurpadores del saber, TdS adopta sin ambages la libertad de acceso al conocimiento. Queda, por tanto, permitida y abierta la reproducción total o parcial de los textos publicados, en cualquier formato imaginable, salvo por explícita voluntad del autor o de la autora y sólo en el caso de las ediciones con ánimo de lucro.

Omnia sunt communia!

mapas 57

Mapas. Cartas para orientarse en la geografía variable de la nueva composición del trabajo, de la movilidad entre fronteras, de las transformaciones urbanas. Mutaciones veloces que exigen la introducción de líneas de fuerza a través de las discusiones de mayor potencia en el horizonte global.

Mapas recoge y traduce algunos ensayos, que con lucidez y una gran fuerza expresiva han sabido reconocer las posibilidades políticas contenidas en el relieve sinuoso y controvertido de los nuevos planos de la existencia.

Primera edición en inglés: *The Fateful Triangle. Race, Ethnicity, Nation*, Cambridge (Mass.) / Londres, Harvard University Press, 2017

Título:
El triángulo funesto. Raza, etnia, nación
Autor:
Stuart Hall
Traducción:
Elena Fernández-Renau Chozas
Maquetación y diseño de cubierta:
Traficantes de Sueños [taller@traficantes.net]
Edición:
Traficantes de Sueños
C/ Duque de Alba 13. C.P. 28012. Madrid.
Tlf: 915320928. [e-mail:editorial@traficantes.net]

ISBN: 978-84-120478-4-4
Depósito Legal: M-28325-2019

El triángulo funesto

Raza, etnia, nación

Stuart Hall

Traducción:
Elena Fernández-Renau Chozas

traficantes de sueños
mapas

Índice

Prólogo

Henry Louis Gates, Jr.

> Cuando los europeos del Viejo Mundo se encontraron por primera vez ante las gentes y las culturas del Nuevo Mundo en el siglo XI, se hicieron a sí mismos una gran pregunta, que no fue: «¿No sois hijos y hermanos, no sois hijas y hermanas?» [...] sino: «¿Son hombres auténticos?, ¿pertenecen a la misma especie que nosotros?, ¿o han surgido de otra creación?».
>
> Stuart Hall, *Du Bois Lectures*, Ponencia 1.

Stuart Hall no vino a la Universidad de Harvard, en abril de 1994, a pronunciar *The Du Bois Lectures* (las ponencias de Du Bois) para reforzar lo que ya sabíamos. Tampoco le interesaba repetir viejos argumentos, ni sumarse al coro de académicos que durante décadas habían presentado valientemente la «raza» como una construcción social, un fenómeno lingüístico que poco tenía que ver con la biología y todo con el poder. Hall ya había superado esta visión; en un mundo que se abalanzaba sobre la globalización, lo que le fascinaba era la centralidad y la obstinada resistencia de la «raza» como creadora de diferencias biológicas esenciales, a pesar del gran esfuerzo de tantas mentes brillantes (por lo menos desde W. E. B. Du Bois a Kwame Anthony Appiah) por demostrar lo contrario. Tal y como afirmaba Hall, a pesar de que sepamos que la raza como concepto científico es mentira, los ojos no nos

mienten. Mientras la gente pueda ver y señalar la diferencia de color de piel (sin mencionar la textura del cabello u otros rasgos físicos) será difícil evitar que saquen conclusiones sobre el origen de tales diferencias; así como lo que, a su juicio, significa tal diversidad: desde una variación en el cociente intelectual de cada grupo basada supuestamente en la genética, hasta una aptitud «natural» para la producción de cultura y el alcance de la civilización. Una idea tan antigua como la Ilustración.

Lo que podríamos denominar «El dilema de Hall», el reto de evitar que la gente entendiera el concepto de «raza» como un tipo de diferencia biológica, basándose en las diferencias superficiales visibles al ojo humano, es tan antiguo como algunos de los primeros encuentros de los europeos con «el otro» en África y en el Nuevo Mundo durante la Edad Moderna —la que comenzara hace quinientos años—, cuando las diferencias de cultura y fenotipo no tardaron en fundirse con el deseo económico y la explotación para producir el concepto de «lo africano» como un significante nuevo y fundamentalmente negativo. Durante siglos, este componente tóxico ha interferido en nuestro propio instinto humano, haciendo que nos definamos según algunas de las diferencias más obvias, a menudo las «medibles», tales como el color de la piel, la capacidad craneal, el ancho de la nariz y otras partes del cuerpo. Todas ellas caprichosamente reunidas bajo la categoría «raza», que en sí misma representa a veces una amalgama de etnia, religión y nacionalidad y otras, está separada de cada uno de estos conceptos.

A través de la que Hall describía como la holgada pero letal «cadena de equivalencias» —concepto que tomó prestado del filósofo y político argentino Ernesto Laclau—, que se extiende desde lo que los ojos pueden ver hasta lo que la mente puede percibir, se han erguido andamios jerárquicos de uno u otro tipo. Así, quienes ostentan el poder aprovechan su autoridad para producir conocimiento sobre qué significan tales diferencias, a las que arbitrariamente se otorga mayor importancia que a otras, y a continuación para actuar sobre ellas, o sobre

dicha cadena de diferencias, con consecuencias devastadoras para el mundo real.

Lo que también intrigaba a Hall era cómo los propios grupos oprimidos, en un acto de aparente autoliberación, invertían estas categorías sin rechazarlas, y en su lugar defendían el orgullo racial o étnico como si creyeran que, tras haber sobrevivido a los efectos letales del esencialismo, la manera más eficaz de derrotar, digamos, el racismo o el colonialismo antinegro o antimarrón era darle la vuelta al guion: abrazar las diferencias físicas y esencializarse a sí mismos. Así se trazaron las fronteras de las naciones dentro de las naciones, con los del centro y los de la periferia encerrados en una lucha por el poder en lugar de pelear por los *términos discursivos* que expresan o reflejan tal poder. En otras palabras, Hall observa que, en un mundo desordenado de mezclas y migraciones, las fronteras de la raza, la etnia y la nacionalidad conservan de algún modo su diferenciación; un hecho que no solo ofendía la sensibilidad cosmopolita de Hall, sino que le preocupaba en su búsqueda de un significante de la diferencia cultural mejor, más justo y más fiable.

Conceder a la cruzada de Hall la urgencia que merecía fue la prueba de que el mundo, a mediados de los años noventa, era un lugar cada vez más pequeño, en el que un siglo daba paso al siguiente en un momento de creciente cambio tecnológico, interdependencia económica y migración de masas; todo ello acompañado de un auge del fundamentalismo racial, étnico, nacional y religioso. Hall veía focos de esperanza en los anhelos creativos de los grupos marginales que reivindicaban nuevas «identificaciones» y «posicionamientos», que se alejaban de la experiencia histórica compartida, «significantes de un nuevo tipo de modernidad étnica, cercana a la vanguardia de una nueva iconografía y una nueva semiótica que redefinían la propia "modernidad"» (véase la Ponencia 2); un tema que Hall había explorado en su imprescindible ensayo *New Ethnicities*, presentado por primera vez en 1988 en una ponencia en el Institute of Contemporary Arts [Instituto de artes contemporáneas] de Londres.

No obstante, Hall observó al mismo tiempo que existían motivos de peso para preocuparse por si el mundo pudiera fragmentarse por las viejas y desgastadas costuras, justo cuando había empezado a unirse, a medida que las rígidas categorías de las diferencias raciales, étnicas y de nacionalidad se endurecían frente a la expectativa (o la amenaza) de un cambio significativo. Hall, como escribe el historiador James Vernon, «defendía una comprensión diferente y poscolonial del multiculturalismo». «Aquella que reconoce y celebra la naturaleza híbrida y mestiza de las culturas que la esclavitud y el colonialismo habían producido y desplazado. La historia colonial aseguró que no volviera a ser posible concebir determinadas comunidades o tradiciones cuyas fronteras e identidades estuvieran establecidas y fueran fijas».

Pragmático como era, en lo que se refería a la potencia e incuestionable resiliencia de los esquemas raciales, étnicos y nacionales, tal y como antes mencionaba, en abril de 1994, Stuart Hall no vino a Harvard a repetir un disco rayado. En su lugar, vino, como él mismo explica en su primera ponencia «a complicar y a desestabilizar» las nociones que la sociedad insiste en sostener sobre la raza, la etnia y la nación —a las que se refería en el título de la serie de ponencias como un «triángulo funesto»— y dispuesto a abrir nuevas posibilidades para definir nuestros «yos» del siglo XXI. No solo nos enseñó que esas viejas categorías de diferencias no lograban capturar los matices de la existencia humana, el sinfín de intersecciones entre identidades, pasados y orígenes; también demostró que, aunque pretendían representar algo cercano a las fronteras puras entre grupos, esas viejas categorías cargaban consigo historias de opresión que perpetuaban un peligroso pensamiento grupal a la vez que reforzaban las nociones jerárquicas de la diferencia cultural. Había que limpiar la pizarra y Stuart tenía el borrador en la mano.

El escenario de su intervención fue el trío de ponencias de la W. E. B. Du Bois que pronunció en la sala 105 del Emerson Hall de la Universidad de Harvard. Lo sé porque estuve allí. Aquel era mi tercer año como director del The W. E. B. Du Bois Institute for African and

African-American Research [Instituto de W. E. B. Du Bois de estudios Africanos y Afroamericanos] de la Universidad de Harvard, que cada año patrocinaba las ponencias de Du Bois como parte de nuestra misión por promover la investigación sobre la historia y la cultura de África y la diáspora africana. Estaba encantado de que Stuart hubiese aceptado mi invitación a participar, y, como el resto de asistentes, entre quienes se encontraba Kwame Anthony Appiah, quedé fascinado por la imaginación y el coraje con los que daba vida al credo que había absorbido de su alma gemela intelectual, Antonio Gramsci, a quien citaba en su segunda ponencia: «El pesimismo del intelecto y el optimismo de la voluntad». Genial como era, Hall fue el clásico disruptor, que huía de las verdades heredadas en favor de una forma de estar en el mundo más abierta y en constante revisión; un mundo que entonces, como ahora, se transformaba bajo nuestros pies.

Los años noventa fueron, tomando una frase de Hall, un momento «coyuntural» en el que las fuerzas de la globalización extirparon y alentaron, al mismo tiempo, conceptos de diferencia racial, étnica y de nacionalidad en Europa y Estados Unidos. Disgustado por tener que librar las mismas batallas en los mismos terrenos, en su tercera ponencia, nos pidió que valorásemos su propuesta de que la metáfora con mayor potencial para liberar la energía de posibilidades en torno a las poblaciones que se desplazan rápidamente desde la periferia hacia el centro de la sociedad era aquella que tenía un arco histórico con el que ya estábamos familiarizados, «diáspora». En nuestro valiente nuevo mundo, la «falta de hogar» resultaba una descripción más apropiada de la condición posmoderna que consiste en reivindicar un hogar que realmente nunca existió en un estado puro y original. «El escepticismo de Hall sobre el esencialismo plantea la posibilidad de una conversación que podría terminar en una falta de hogar radical», escribe Grant Farred en su introducción a una edición especial dedicada a Hall en la revista *South Atlantic Quarterly*, publicada en 2016. Como inmigrante que escribía sobre inmigrantes del mundo entero, el afán de Hall era sentirse en casa sin tener que llegar a ser «igual» que la cultura mayoritaria. Farred lo explica como «articulado

a través del rechazo, el "no vamos a convertirnos en vosotros" es la tensión que ha definido a Hall como pensador».

Para Hall, la «diáspora» hablaba del movimiento incesante que él observaba en el mundo que le rodeaba, y que se entrelazaba con la modernidad. También significaba pertenecer a una cultura, a una tradición, a un legado; un arco histórico que nos conecta sin cerrar la puerta a nuevas transformaciones, ni a otros parentescos. No se trataba tanto de orígenes, cuanto de trayectorias. A Hall no le interesaba limitarse a copiar y pegar la metáfora de la diáspora en la humanidad de finales del siglo XX. Quería liberarla de su historia, tanto de la buena como de la mala, antes de proponerla como nuevo término para la construcción de subjetividad que traía consigo la nueva era de la globalización. «Cuando le pregunto a alguien de dónde es, hoy en día, espero una respuesta muy larga», afirma Hall en el documental de 2013, *The Stuart Hall Project*. En las ponencias de Du Bois, Hall ofreció su respuesta a aquel fenómeno y pensó con creatividad cómo abordarlo de formas que empoderaran a quienes, durante años, habían sido marginados en las batallas por la religión, la ciencia y el multiculturalismo. Así lo hizo desde el corazón de los Estudios africanos y afroamericanos, en una de las universidades más plurales del mundo.

Hall ostentaba el cargo de profesor de Sociología y responsable del departamento de Sociología en la Open University de Inglaterra, al que accedió en 1979, tras haber emigrado de su Jamaica natal a Inglaterra, en el otoño de 1951. Su propósito era cursar estudios con una beca Rhodes en el Merton College de la Universidad de Oxford, donde estudió Literatura inglesa. Quienes estudian a Stuart Hall como teórico, los que le admiran como héroe y los que le quisieron como profesor y amigo le conocieron también como padre fundador (junto con Richard Hoggart y Raymond Williams) del campo de los Estudios culturales. Disciplina que, en 1960, promovió desde su papel de editor fundador de la *New Left Review* [Revista de la nueva izquierda] y a partir de 1964 como miembro del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos de la Universidad de Birmingham, del que en 1968 fue director

en funciones y en 1972 director. También fue conocido como firme e inquebrantable crítico del «Thatcherismo».

Margaret Thatcher fue líder del Partido Conservador del Reino Unido entre 1975 y 1990, y primera ministra de 1979 a 1990; Stuart Hall fue uno de sus mayores críticos, de los más inquisitivos. El análisis de Hall de las particulares políticas conservadoras de la Sra. Thatcher, conocidas como thatcherismo, y más adelante del nuevo laborismo y el neoliberalismo, comenzó en sus días de la *New Left Review*. Aquí recoge el trabajo que, junto con sus colaboradores, realizó para el libro *Policing the Crisis* (1978), y que luego amplió con *The Hard Road to Renewal*: *Thatcherism and the Crisis of the Left*, publicado una década más tarde (1988). Los escritos políticos de Hall y aquellos sobre raza y cultura, a menudo se interpretan como discursos paralelos, cuando de hecho están estrechamente entrelazados, se engloban en un mismo esfuerzo de mayor ambición de comprender el mundo en el que vivimos.

Durante este tiempo, Hall se mantuvo en la primera línea del campo de los Estudios culturales, bien acogido entre los afroamericanistas, a finales de los años ochenta y principios de los noventa, con colaboraciones en Autograph ABP (antes conocida como la asociación de fotógrafos negros, Association of Black Photographers, fundada en 1988) y en el Institute of International Visual Art [Instituto Internacional de Artes Visuales] (Iniva, fundado en 1994); Hall trabajó además con artistas imprescindibles y directores de cine del British Black Arts Movement [Movimiento de arte británico negro] tales como Isaac Julien y John Akomfrah, Joy Gregory y Rotomi Fani-Kayode, y comisarios como David A. Bailey, Mark Sealy y más adelante Renée Mussai. Hall presidió tanto el Autograph ABP como el Iniva, que se trasladaron en 2007 a su sede común diseñada por Sir David Adjaye en Rivington Place. Pero en el centro del Black Arts Movement estaba Stuart Hall, en tanto teórico, mentor, amigo y alma tutelar, que inspiraba no solo a artistas y directores de cine sino también a otros jóvenes teóricos, tales como Hazel V. Carby, Paul Gilroy y Kobena Mercer. Además, fueron él y sus obras quienes vincularon los ámbitos de los Estudios críticos

afroamericanos y los Estudios culturales británicos negros. Del mismo modo que la obra de Hall ayudó a ampliar el foco de los Estudios culturales para que abarcara la raza y el género, también sirvió para ensanchar el ámbito de los Estudios afroamericanos y para que incorporaran la clase y lo cosmopolita o las definiciones internacionales de raza y etnia.

La palabra escrita de Stuart Hall fue entusiasta, exigente, recóndita y provocativa; su voz lírica, eufórica, apasionada, a veces rapsódica; cambió la forma en que toda una generación de críticos y comentaristas debatió sobre la raza y la diferencia cultural. Para seguirle el ritmo, había que ser curioso y ágil al entrar en la habitación en la que él estaba. Quería que nos cuestionáramos todo, desde su(s) posición(es) subjetivas hasta las nuestras.

Oí hablar de Stuart Hall por primera vez a Raymond Williams en el transcurso de nuestra «supervisión» (tutoría) en Tragedia durante el curso académico 1973-1974. Estábamos en el despacho de Williams en el Jesus College de la Universidad de Cambridge, donde yo cursaba Literatura inglesa, o al menos lo intentaba, tras haberme graduado en Historia por Yale. Tendría que pasar otra década, quizás, para que me diese cuenta de que Stuart Hall era negro. Si el origen jamaicano de Hall le parecía importante al profesor Williams, solo se lo parecía a él; a fin de mantenerse fiel a su política y estética marxista no lo mencionó, quizás no lo mencionó precisamente a un joven afroamericano. Simplemente me sorprendió descubrir, tiempo después, que Hall era negro, y la decisión de Williams me sorprende de algún modo, incluso hoy, unos cuarenta y tantos años después. Créanme, a mediados de los años setenta, un significante negro me habría ayudado mucho, cuando luchaba por abrirme paso en la jungla de la teoría literaria de la Universidad de Cambridge, alguien que podría haber tenido un papel similar al de Wole Soyinka y Anthony Appiah, quienes me orientaron hacia los Estudios africanos en esa misma época. Compartí esta historia con Stuart la primera vez que nos conocimos, a finales de los años ochenta, para explicarle por qué no había peregrinado desde Cambridge hasta Birmingham en

aquel momento. En cierto modo, no le sorprendió. Creo que Williams, a quien respeto profundamente, creía en cierta medida que, si no hablábamos de «ello», no existía.

En cambio, con Stuart, enseñar significaba sacar a la luz lo más posible, tanto como fuésemos conscientes de nuestras opiniones subjetivas. Nada estaba más allá del reto o del debate. Angela Mc Robbie ha escrito un artículo reciente sobre la enseñanza de Hall, en el que expresa cómo este estaba comprometido con la idea de una «pedagogía abierta», que aspiraba a comprometer a la gente al margen de la élite. Como nos recuerda Lawrence Grossber en un obituario a su único mentor: «A pesar de todos sus importantes esfuerzos teóricos, Stuart no fue un filósofo, y desde luego no fue el fundador de un paradigma filosófico. Le apasionaba la teoría, pero su trabajo nunca consistió en la teoría, siempre trató de comprender y cambiar la realidad y las posibilidades de cómo podría convivir la gente en el planeta».

Dicho brevemente, Hall afirmaba que su objetivo con las ponencias de Du Bois, que pronunció a finales del siglo XX, era actualizar la valiente advertencia que Du Bois había hecho a principios de aquel siglo: «Entender la cuestión de la etnia —ligada y relacionada, de forma incómoda y no resuelta, con los conceptos de raza y nación— como un problema fundamental que desestabiliza radicalmente los tres términos. Plantear la pregunta de este modo nos sitúa ante lo que entiendo como *el* problema del siglo XXI, el problema de vivir con la diferencia, de un modo que no solo es análogo al problema de la "línea de color" que W. E. B. Du Bois planteaba hace más de cien años, sino que también constituye una transformación históricamente específica de aquello». El problema ha dejado de estar históricamente enraizado en la línea de color de la segregación de Jim Crow, el problema trata de la diferencia en toda su magnitud; antes de avanzar hacia una solución, quería demostrar tanto la falacia de basarse en las viejas categorías, ligadas al poder, como lo arriesgado de cortejar el fundamentalismo al defenderlas; una advertencia que hoy resulta notablemente profética.

En su análisis del problema, Hall impartió una clase magistral sobre el funcionamiento de cada categoría de la diferencia, demostrando cómo las diferencias superficiales que percibimos a simple vista se traducían en juicios que la mente infiere y que, hasta al académico más talentoso, le resulta difícil rechazar con datos. Eso no le impidió intentarlo. Como explica el teórico cultural Tony Bennet en un artículo reciente, en la mente de Hall, «los elementos que conforman cualquier construcción hegemónica siempre podrán romperse y se le podrán otorgar nuevos significados y direcciones políticas a través del ejercicio de la política, que (para Stuart) es principalmente un conjunto de luchas ideológico-políticas». En el caso de la raza, la etnia y la nacionalidad, Hall era escéptico sobre la idea de que cualquiera de estos discursos pudiera ser reapropiado con fines sostenibles. Mientras que las diferencias de uno y otro tipo eran insalvables, la elección de las metáforas sobre estas diferencias —las implicaciones sociales y políticas, así como los efectos de dichas metáforas— no lo eran; y no solo la semántica estaba en juego, sino los espacios en los que esas palabras se abrían a nuevas subjetividades y valores.

Para el antropólogo David Scott, el trabajo de Hall, incluido en su ensayo de referencia «New Ethnicities», se define por «los elementos de una ética del yo y del otro que se ajusta con precisión a las *orillas*, a los *márgenes*, donde la "identidad" deja de sostenerse con certidumbre y la ambigüedad, la otredad, la finitud y el exterior empiezan a descentrar y perjudicar sus fábulas de autopresencia estable. Stuart propone que nos tomemos en serio que hay algo completamente reductor y, *por lo tanto*, moralmente miserable en la imagen del ser humano y en la interacción humana, que surge de la admiración unilateral de la Ilustración de un yo soberano y autónomo que promulga un único bien para todos. Tenemos la oportunidad de prosperar mejor, sugiere, cuanto más abiertos podamos *hacernos* ante nuestra propia vulnerabilidad (nuestra propia fragilidad, exposición y receptividad) a la diferencia».

Larry Grossberg, como tantos de nosotros en la vida universitaria, «nunca había conocido a un académico

como él: humilde, generoso, apasionado, alguien que trataba a todo el mundo con el mismo respeto y que escuchaba lo que tenían que decir, alguien que creía que las ideas importaban, *porque* como intelectuales éramos responsables ante la gente y el mundo». Grossberg añade: «Stuart no nos enseñó cuáles eran las preguntas y desde luego no nos dio las respuestas. Nos enseñó cómo pensar de forma relacional y contextualizada y, por ende, cómo formular preguntas. Nos enseñó cómo pensar e incluso cómo vivir con la complejidad y las diferencias». Hall no daba soluciones; nos mostraba un enfoque para vivir en un mundo de vidas interconectadas.

«Estoy muy contento de estar aquí», afirmaba Hall en el *Harvard Crimson*, con ocasión de las ponencias de Du Bois en 1994. «El Instituto Du Bois, en el corazón de Harvard, es una intervención política extremadamente importante, y estoy encantado de que me hayan invitado a hablar aquí». Pero era yo el que estaba aún más encantado, quiero pensar. Acoger a Stuart Hall en el Instituto Du Bois fue uno de los grandes momentos intelectuales de mi vida académica, y no podría estar más contento con el hecho de que Harvard University Press publique ahora sus ponencias. Este libro servirá tanto para preservar la memoria de ese momento tan especial en el que, podríamos decir, el campo de los Estudios culturales se encontró con los Estudios afroamericanos, como para permitir que una nueva generación de académicos abrace las ideas proféticas de este genial pensador sobre la identidad en un mundo globalizado. Solo puedo lamentar que Stuart, su mujer Catherine y el Departamento de Estudios africanos y afroamericanos no puedan celebrar la publicación de este libro juntos, ya que Stuart falleció en 2014, a los ochenta y dos años, demasiado pronto para ver sus ponencias publicadas por escrito.

Como apunta Homi Bhabha en un artículo sobre el legado de Hall: «La creencia de que la cultura y la política son prácticas "sin garantías" se aprecia a lo largo de todo el trabajo de Stuart, de principio a fin». Esa creencia se amplía sin duda a las nociones de raza, etnia y nacionalidad, por mucho que perseveren en el pensamiento y en la

acción humana. Del mismo modo que Bhabha acierta con esa falta de garantías, yo puedo ofrecerle al lector de este volumen una garantía cierta: en las páginas que siguen, quedará tan «enredado y desestabilizado» por la bella mente de Hall, como quedamos nosotros, cuando emocionados nos sentamos, hace ya tantos años, en el Emerson Hall, del Harvard Yard, y escuchamos cada una de sus palabras: desestabilizados, comprometidos, transformados.

Introducción

Kobena Mercer

En *El triángulo funesto*, Stuart Hall esclarece las categorías imbricadas de raza, etnia y nación. Las tres clasifican la inmensa diversidad de la vida humana, pero dadas sus funestas y divisorias consecuencias, cabe preguntarse si no estaríamos mejor sin ellas. No obstante, ¿es posible que un humano tenga una identidad que no esté marcada por la raza, la etnia o la nacionalidad? Ante tales preguntas, Hall nos invita a observar estas cuestiones con una luz más fresca. Lo que nos enfrenta, afirma, son las tres formas que históricamente han tomado los discursos de la diferencia cultural a medida que se han entrelazado con las relaciones de poder a lo largo de la Edad Moderna. Las ponencias de la W. E. B. Du Bois que hasta la fecha no se habían publicado, pronunciadas en la Universidad de Harvard en abril de 1994, esclarecen vívidamente las implicaciones políticas de la posición teórica de Hall. Desvelan que la agencia de la diferencia, que opera en todo discurso, es al mismo tiempo la razón por la que las instituciones sociales se aferran a la rigidez y la situación por la que los sujetos escapan de la opresión para hacer su entrada en la historia. Con un rigor calmo, Hall plantea una concepción discursiva de la identidad cultural. Los pasos críticos de su cuidadoso razonamiento nos proporcionan las herramientas para deshacer el nudo gordiano que ha ensombrecido la modernidad global desde sus inicios. En las famosas ediciones de las ponencias de Du Bois, que

acoge el departamento de Estudios africanos y afroamericanos de Harvard, los investigadores abordan los temas que siempre preocuparon a W. E. B. Du Bois, quien precisamente se doctoró en esta misma institución en 1895. Du Bois dedicó su vida a transformar la autopercepción de las sociedades definida por las realidades raciales, tanto en América, Europa, África o Asia; su producción intelectual encarnó el cosmopolitismo crítico que adquirió como resultado. La primera de las ponencias de Hall entabla una conversación con Du Bois sobre las inquietantes ambigüedades del concepto de raza que, durante más de un siglo, han incomodado a reconocidos pensadores. Inspiradas en su recorrido vital desde la Jamaica colonial a la Gran Bretaña posimperialista, la segunda y la tercera ponencia abordan lo nuevo y característico de las políticas sobre la etnia, así como la difícil situación de los Estados nación bajo las presiones de la globalización de finales del siglo XX. Ofrece así una repetición posmoderna de la perspectiva universal que caracterizaba todos sus compromisos como intelectual de la diáspora.

Basado en los apuntes manuscritos que preparó para las ponencias y en las transcripciones corregidas, *El triángulo funesto* añade un capítulo fundamental a la obra de Hall. Ofrece una sutil destilación del fértil desarrollo que conocieron sus reflexiones en torno a la raza, la etnia y la nación a medida que las cuestiones sobre la diáspora tomaron protagonismo en su trabajo, a finales de los años ochenta y principios de los noventa. Hall había abordado las cuestiones de raza desde el inicio de su carrera; en contraste con la orientación más sociológica de sus obras más tempranas y su énfasis en la articulación de la raza, la clase y el Estado en la década de 1970, la primera ponencia, «Raza, el significante resbaladizo», nos presenta un informe concentrado de por qué el concepto de raza persiste testarudo, a pesar de todas las desmitificaciones que demuestran que su fundamento es sociohistórico y no biológico. La estrecha atención que presta Hall a la fuerza motriz de la diferencia en la producción discursiva de significado nos ofrece una genealogía que revela el trabajo de formación de un mundo realizado por una categoría; categoría que, a pesar de estar científicamente vacía, posee

un grado extraordinario de recursos simbólicos para ordenar las características más fluctuantes de la vida social. En virtud de su codificación binaria del mundo, la raza genera significado a partir de las variaciones arbitrarias del fenotipo humano; pero son precisamente estos significados, y no ningún contenido biogenético, los que vienen impugnados en la lucha política.

Hoy en día existe un acuerdo generalizado, si no universal, sobre la opinión de que la raza no es más que una construcción social; aun así, Hall nos pide que pensemos cuidadosamente qué significa asumir tal postura. Donde el concepto de «raza» se alza desacreditado por la ciencia, muchos defienden que, en su lugar, deberíamos adoptar el concepto de «etnia». Sin embargo, en la segunda ponencia, «Etnia y diferencia en tiempos globales», su método discursivo de análisis revela por qué una solución aparentemente tan sencilla queda frustrada por la realidad de la vida política. Allí donde la pertenencia al grupo, definida por el idioma común, las costumbres, la religión y las creencias genera comunidades simbólicas hechas de materiales puramente culturales, Hall aprecia dos formas en la construcción discursiva de la etnia. Formas cerradas, en las que un fuerte sentido de pertenencia se forja en una idea geográfica en torno a un lugar que excluye lo que es extranjero o externo, y que suelen implicar una potente conjuración de las ideas de «amigos y familiares» o de «sangre y tierra»,[1] pretendiendo resolver el significado de *ethnos* en términos esencialistas y trascendentales. En este sentido, los discursos cerrados sobre la etnia ponen de manifiesto las reivindicaciones de todo o nada sobre el inmutable reino de la naturaleza, exactamente igual que lo hace el discurso racial. El ejemplo de Hall sobre la opción alternativa, donde se producen construcciones abiertas de la etnia, resulta muy revelador al demostrar que las distinciones más claras entre «raza» y «etnia» se ven debilitadas al avanzar hacia el clausura del grupo. En las alianzas que, en sus esfuerzos antirracistas, forjaron las

[1] El autor utiliza en inglés *blood and soil* (del alemán *Blut und Boden*) eslogan nazi que hace referencia a la identidad racial definida por la *sangre*, ligada a la idea de asentamiento (*tierra*). [N. de la T.]

comunidades afrocaribeñas y del sur de Asia en la Gran Bretaña de posguerra, el término «negro» se convirtió en el significante de una identidad emergente que no surgió sobre la base de la genética, ni de las costumbres compartidas, sino del deslizamiento discursivo en el que significados enfrentados que se englobaban en las marcas de la diferencia cultural sirvieron para ampliar las bases sobre las que se articulaba el antagonismo político al *statu quo*. Cuando las formas abiertas tratan las fronteras de pertenencia como permeables, las nuevas etnias no pretenden volver eterna la identidad fundándola en mitos de pureza y origen, que se sostienen en un cierre excluyente frente a la diferencia, sino por el contrario aceptan que todas las identificaciones están sujetas a condiciones históricas cambiantes. En su tercera ponencia, «Naciones y diásporas», Hall traza las consecuencias de la transformación del mundo a través de la migración, desarrollando una visión de largo alcance a partir de este análisis histórico concreto.

Los Estados nación que adquirieron su forma moderna en torno al año 1700 utilizaban la narrativa como medio indispensable, sugiere Hall, al apelar a enormes grupos de personas en torno a una identificación compartida. Comprender, por ejemplo, la figura discursiva del «*freeborn Englishman*» [inglés nacido libre] como un producto de este momento histórico es aceptar que dicha identidad dependía de que esta se diferenciara de esos otros coloniales y esclavizados que quedaban excluidos de cualquier «derecho natural». Sin embargo, seguir esta genealogía hasta el presente supone reconocer que esa figura nunca fue una ilusión o una ficción textual, sino un punto de anclaje para los procesos de identificación colectiva que quedaron desgarrados y abocados a la crisis como consecuencia de la actual globalización capitalista. En la medida en que la identidad depende de coordenadas de espacio y tiempo para crear un sentido de lugar (de que exista un lugar al que llamamos hogar), la hipermovilidad con la que el dinero, los bienes, la información y las personas circulan hoy en día en un planeta cada vez más interconectado resulta en un trastorno generalizado de los puntos de anclaje dentro del orden simbólico de la cultura. Ahora los migrantes son el objetivo elegido para el

nuevo racismo en la Europa y los Estados Unidos contemporáneos, el trastorno ocasionado por la desregulación económica está codificado en narrativas que representan la diferencia cultural como ese otro incompatible con la nación, lo que conduce a formas xenófobas de cierre del grupo. Sin embargo, mientras la propia cultura es un resultado de la migración, las formaciones de la diáspora que surgen con la dispersión de las personas de sus lugares de origen llevan la promesa de otras formas de hacer frente a la diferencia. Los sujetos que se ven obligados a migrar de un contexto cultural a otro no solo tienen que hablar varios idiomas para garantizar su supervivencia, sino que también están obligados a «traducirse» entre sí; en el proceso se crean mezclas híbridas en las que todas las identidades presentes en el patrimonio discursivo están abiertas a posibilidades de transculturación.

No obstante, la diáspora no es la panacea. Lo que identifica Hall en las formaciones de diáspora sobre las que se forjó la historia caribeña (donde termina su tercera ponencia) es una comprensión de la propia cultura como una práctica de articulación. Los elementos africanos, europeos, americanos y amerindios se combinaron durante siglos en jerarquías embrutecedoras bajo el orden cerrado del poder colonial. Cuando, tras su independencia, las naciones caribeñas redefinieron sus identidades, lo que surgió no lo hizo *ex nihilo*, sino que provocó una inevitable ruptura con el pasado a medida que las «presencias» culturales características de la región se rearticularon en nuevas configuraciones. El concepto de diáspora sufrió un cambio de paradigma a mediados de los años noventa, en el momento de la extraordinaria productividad del autor en el que se concibieron estas ponencias. El pensamiento de Hall en la política cultural se vio muy alentado gracias a su compromiso con artistas británicos negros, directores de cine y fotógrafos, y por la obra de Paul Gilroy de 1993, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness,* cuyo radical impacto se reconoce a lo largo de estas ponencias.[2] El modelo del

[2] Véase Stuart Hall, «New Ethnicities», en Kobena Mercer e ICA Documents 7, *Black Film, British Cinema*, Londres, Institute of Contemporary

«Atlántico negro» se tomó al pie de la letra por lectores de todo el mundo, a medida que la internacionalización de los Estudios culturales ganaba terreno en las Humanidades y en disciplinas de Ciencias sociales, al redefinir la diáspora no como una pérdida trágica de las *raíces* orgánicas sino como una red policéntrica de *rutas* interculturales que otorgan a la cultura negra su dinamismo transnacional. Sin embargo, merece comentario cómo la recepción académica de Hall en EEUU tuvo cierta tendencia a pasar por alto el concepto clave de «articulación» en sus textos sociológicos, como por ejemplo «Pluralism, Race, and Class in Caribbean Society» [Pluralismo, raza y clase en la sociedad caribeña] (1978) y «Race, Articulation, and Societies Structured in Dominance» [Raza, articulación y sociedades estructuradas en la dominación] (1980), ya que este trabajo anterior sentó las bases del modo relacional en el que Hall siempre ha conceptualizado la raza, la etnia y la nación.[3]

Al entender las esferas económicas, políticas y culturales de un ente social como instancias relativamente autónomas que funcionan juntas o que se articulan «para proporcionar las condiciones de existencia en cualquier coyuntura», Hall se apartó del determinismo reductor del pensamiento de base/superestructura de la tradición marxista.[4] Su método de enfoque estructuralista implicaba

---

Arts, 1988; Stuart Hall, «Cultural Identity and Diaspora» en Jonathan Rutherford, *Identity: Community, Culture, Difference*, Londres, Lawrence & Wishart, 1990; David A. Bailey y Stuart Hall, «Critical Decade: Black British Photography in the 80s», *Ten. 8*, núm. 3, 1992, edición especial vol. 2; y Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1993 [ed. cast.: *Atlántico negro: modernidad y doble conciencia*, trad. por. José María Amoroto Salido, Madrid, Akal, 2014].

3 Stuart Hall, «Pluralism, Race and Class» en *Race and Class in Post-Colonial Society: A Study of Ethnic Group Relations in the English-Speaking Caribbean, Bolivia, Chile and Mexico,* París, UNESCO, 1978; Stuart Hall, «Race, Articulation and Societies Structured in Dominance», en *Sociological Theories: Race and Colonialism*, París, UNESCO, 1980. Véase también Stuart Hall, «Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity», *Journal of Communication Inquiry*, núm. 2, verano 1986, vol. 10, pp. 5–27.

4 Stuart Hall, «Reflections on "Race, Articulation and Societies Structured in Dominance"» en Philomena Essed y David Theo Goldberg,

concebir la sociedad como una estructura combinatoria cuyas instancias constitutivas están abiertas a la contingencia, en lugar de entenderla como una totalidad orgánica. Entre las distintas instancias surgen presiones contradictorias y estas contribuyen a llegar a puntos clave de ruptura histórica y transformación social, pero los resultados de las crisis históricas no pueden predeterminarse, ya que el factor contingente implica que siempre habrá una lucha, un antagonismo, sobre cómo se rearticulan los elementos dominantes y subordinados.

Lejos de ser un ejercicio abstracto, *Policing the Crisis* (1978) reveló que la raza había sido un elemento irreductible en la crisis británica del consenso que llevó a las políticas de ley y orden de los años de Thatcher.[5] El concepto del «significante étnico», que introdujo Hall en su texto de 1978 sobre la sociedad caribeña, anticipaba el giro hacia métodos posestructuralistas que emprendería en los años ochenta. Por eso, es fundamental reconocer el marco de la práctica de articulación que sienta la base arquitectónica para los modelos discursivos a través de los cuales Hall siguió examinando las líneas de poder y resistencia inscritas por la raza, la etnia y la nación.

La migración resulta crucial en *El triángulo funesto* —es el punto álgido en torno al cual los chovinismos étnicos, neonacionalismos y numerosos fundamentalismos se esfuerzan por cerrar los límites simbólicos de pertenencia a un grupo—, sin embargo, las optimistas afirmaciones de Hall sobre la alternativa que encarnan las culturas de la diáspora son profundamente materialistas. En la rama de Estudios culturales de Hall, la cultura siempre tiene una existencia material, no como una colección de textos independientes o artefactos autónomos, sino como la instancia clave del ente social en el que las fuerzas emergentes

---

Race Critical Theories: Text and Context, Malden (Massachusetts), Blackwell, 2002.

[5] Stuart Hall et al., *Policing the Crisis: Mugging, Law and Order, and the State*, Londres, Macmillan, 1978. Véase también Stuart Hall, «Racism and Reaction», en *Five Views of Multi-Racial Britain: Talks on Race Relations Broadcast by BBC TV*, Londres, Commission for Racial Equality, 1978.

hacen que su presencia se sienta, en primer lugar, al enfrentarse a los bloques dominantes y residuales de la autoridad establecida. Al centrarse en los momentos de crisis «en los que los procesos culturales anticipan el cambio social», Hall dirige nuestra atención a las superficies de emergencia que nos permiten acceder analíticamente al potencial de transformación latente en cada coyuntura histórica.[6] La forma, en la que los conflictos no resueltos de una era (sus crisis) se simbolizan, se imaginan y se representan en el ámbito cultural, influye en cómo actúan los hombres y mujeres corrientes ante los antagonismos que están vivos y al alcance de cualquiera, precisamente porque ningún telos histórico puede determinar de antemano cómo se van a articular. En las actuales políticas globales de identidad y diferencia, la condición migrante es sintomáticamente central para Hall. Esta habla a través de una «doble sintaxis» en la que la diferencia puede dirigirse hacia los peligros del todo o nada del absolutismo étnico; o bien, si aprovechamos la oportunidad, puede que la supervivencia de la diáspora nos enseñe cómo vivir con el otro y la otredad.

Las circunstancias por las que las ponencias de *El triángulo funesto* no se publicaron en vida de Hall han resultado en un retraso de más de veinte años, que solo sirve para reforzar la clarividencia de su pensamiento en 1994. A la luz de los acontecimientos, desde el 11 de septiembre en Nueva York hasta la crisis de los refugiados sirios que estalló en 2015, nadie cuestionaría su profética afirmación de que la creciente proliferación del antagonismo en torno a la diferencia cultural es *la* cuestión política definitoria de nuestro tiempo. Dado que las principales contradicciones que definen nuestro presente no están en absoluto resueltas, es urgente que comprendamos cómo hoy en día la cultura y la política están articuladas de forma intrincada en las luchas por la diferencia y la identidad. Si hay algunos que se refugian en la cultura por temor a que la política

[6] Stuart Hall, «Race, Culture, and Communications: Looking Backward and Forward at Cultural Studies», *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture, and Society*, núm. 1, primavera de 1992, vol. 5, p. 10.

de la identidad no se pueda resolver, *El triángulo funesto* defiende la vocación intelectual de los Estudios culturales, que consiste en exponer las condiciones que definen la contemporaneidad como un bloqueo que hay que superar. Esto quiere decir que el periodo de tiempo transcurrido entre la concepción y la publicación de *El triángulo funesto* ofrece una lente a través de la cual se aprecia que lo que hace a estas ponencias únicas es la mordaz economía con la que resume lo que está en juego políticamente; y que al comprometerse con el argumento de que nuestra experiencia vivida de pertenencia colectiva —tal y como la codifican la raza, la etnia y la nación— puede cambiar, precisamente porque se construye *de manera discursiva*.

En la medida en que el construccionismo se ha convertido en el escenario predeterminado de las Humanidades de hoy en día, ¿es justo decir que la aparente aceptación de que toda identidad es un constructo se ha producido al coste de una ética de la crítica? Aceptar que las diferencias (ya sean de género, sexualidad o discapacidad, así como de raza o cultura) se han construido en formas opresivas que limitan la libertad humana es adoptar una postura en la que todo el objetivo de *de*construcción de esas estructuras injustas supone crear alternativas en las que se haga posible *re*articular equitativamente la diferencia. No obstante, en el escenario global de neoliberalismo, el enfoque del análisis político de Hall, durante los años noventa y los dos mil, sugiere que las imágenes de abundancia e inclusión a las que accedemos a través de nuestras pantallas digitales actúan culturalmente como un espectáculo que oculta las divisiones sociales y las disparidades económicas que se han hecho todavía más profundas en el último cuarto de siglo.[7] Durante las dos últimas décadas de su vida, los escritos de Hall sobre las artes visuales, la globalización y el neoliberalismo abordaron sistemáticamente la etnia, la raza y la nación al tiempo que se entretejían las políticas culturales de identidad. Pero lo que hace que *El triángulo funesto* sea un regalo tan especial del archivo de

[7] La visión de Hall queda esencialmente resumida, entre otros textos, en Stuart Hall, «The Neoliberal Revolution», *Soundings*, núm. 48, 2011, pp. 9–28.

Hall es que, en su genealogía de la modernidad global, demuestra que las herramientas más útiles para deshacer el nudo sobredeterminado, que sitúa la raza, la etnia y la nación en el centro de nuestra experiencia de pertenencia colectiva, deben buscarse en los modelos discursivos de la diferencia. Refiriéndome solo a algunas de las vetas de investigación que abre Hall en su acercamiento paso a paso al construccionismo discursivo, me gustaría contextualizar una pequeña muestra de los muchos recursos conceptuales que nos ofrece *El triángulo funesto* para esclarecer la cultura y la política del siglo XXI.[8]

*

Son pocos los que hoy defenderían que la pigmentación da, por ejemplo, algún tipo de información sobre la inteligencia pero el hecho de que percibamos el color de la piel de una persona es, como señala Hall, el resultado de las «huellas» que la historia del discurso racial ha depositado en las formas cotidianas de ver y de saber. A pesar de que esto explica por qué Du Bois no abandonó el concepto de raza, si bien fue de los primeros en dudar de su validez científica, es también el motivo por el que Hall no está de acuerdo con la idea de Anthony Appiah de que Du Bois debería haber completado el argumento antibiologicista con una renuncia a la idea misma de «raza». Mientras que la principal preocupación de Appiah concierne a la dimensión referencial del lenguaje, y defiende un modelo en el que el verdadero significado depende de una correspondencia unívoca entre las palabras y las cosas —perspectiva desde la cual la raza es un error de categoría—, Hall hace hincapié en la primacía del significante. En la visión de Ferdinand de Saussure de que «en el lenguaje solo hay diferencias sin términos positivos» los grafemas y fonemas (significantes) arbitrarios están relacionados con el

[8] La primera ponencia de *El triángulo funesto* está basada en la ponencia que pronunció Hall en el Goldsmiths College, de la Universidad de Londres, en 1997, que se grabó y se publicó en DVD bajo el título *Race, the Floating Signifier*, dirigida por Sut Jhally. Northampton, (Massachusetts), Media Education Foundation, 1997. La transcripción de la misma está disponible (en inglés) en: www.mediaed.org/transcripts/Stuart-Hall-Race-the-Floating-Signifier-Transcript.pdf.

contenido cognitivo (simbolizado) solo sobre la base de las convenciones que los hablantes comparten implícitamente cuando intercambian signos.[9] Que el significado —la actividad «diferenciadora» en la que los fonemas y grafemas experimentan un rango potencialmente infinito de permutaciones paradigmáticas y sintagmáticas antes de que se fije la unidad del signo— sea posible implica que el movimiento del significante en la cadena de significado tiene prioridad, ya que los signos solo adquieren referentes una vez se han acordado por convención. Las consecuencias del punto de partida de Hall son también de gran alcance.

Al citar al Bartolomé de Las Casas de 1550 y al Edmund Burke de 1777, Hall demuestra que las líneas binarias del debate religioso sobre la diferencia racial, las que llevaron a los europeos a pensar que los pueblos del Nuevo Mundo eran de otra especie, están inscritas en la línea divisoria entre «civilización» y «barbarie», tal y como es definida por la filosofía natural y la ciencia durante la Ilustración. En lugar de una relación mimética en la que las palabras reflejan cosas dadas en la naturaleza, Hall explica el proceso según el cual cada discurso construye sus referentes como un objeto de conocimiento, lo que vuelve a la realidad disponible para las relaciones de poder. «El discurso consiste en la producción de conocimiento en el idioma», declara, «pero [...] dado que todas las prácticas sociales implican significado, y que los significados definen y afectan a lo que hacemos (nuestra conducta) toda práctica tiene un aspecto discursivo».[10]

---

9 Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, Londres, Fontana, 1973 [ed. cast. *Curso de lingüística general,* trad. por Amado Alonso, Editorial Losada, Buenos Aires, 1973]; sobre la concepción del signo de Saussure, véase Stuart Hall, «The Work of Representation» en Stuart Hall, *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, Londres, Sage, 1997.

10 Véase Stuart Hall, «The West and the Rest: Discourse and Power» en Stuart Hall y Bram Gieben, *Formations of Modernity. Understanding Modern Societies 1*, Cambridge, Polity, 1992; véase también Stuart Hall, «The Work of Representation». Las limitaciones del modelo de Foucault se debaten en Stuart Hall, «Who Needs Identity?» en Stuart Hall y Paul du Gay, *Questions of Cultural Identity*, Londres, Sage, 1995

Por medio de la codificación binaria con la que la raza establece órdenes de significado sobre la fluctuante contingencia del mundo, el discurso racial aporta una amplia gama de fenómenos heterogéneos a una red de inteligibilidad común dentro de la cual los significantes se fijan a lo largo de «cadenas de equivalencias». Con un ligero toque que no deja ver la gravedad de su enfoque, Hall entiende la semiótica del fenotipo —los significantes corporales descritos en la fenomenología de la mirada colonial de Frantz Fanon— en términos de diferencias visuales que adquieren significado cuando se leen al *descender* por la cadena de significado como marcadores de esencias biogenéticas, que son codificadas como inmutables en tanto invisibles. En cambio, si se leen al *ascender* por la cadena, estas diferencias visibles de raza connotan el logro civilizatorio, el espíritu popular y otras cualidades intangibles que tienen mucho más peso simbólico en tanto son también invisibles. El giro posestructuralista en los estudios afroamericanos liderado por Henry Louis Gates Jr. y otros autores se profundiza cuando Hall demuestra, desde su punto de vista, lo que pueden hacer la metáfora y la metonimia.

En la medida en que la actividad diferenciadora de la cadena de significado es prioritaria, la crítica posestructuralista de la unidad del signo revela que las permutaciones de las sustituciones y combinaciones paradigmáticas y sintagmáticas pueden ser un proceso potencialmente infinito de semiosis, si el punto en el que se fija y se cierra la cadena de significado se retrasa o se aplaza. Para Hall, la agencia por la que la «diferencia» activa las propiedades polisémicas del lenguaje conlleva que cada institución y actividad organizada que reclame autoridad ha de realizar un esfuerzo continuo por contener las posibilidades multidireccionales de la semiosis. Por lo tanto, limitar la libre circulación del significante depende por completo de dónde se sitúen los *caption points* [puntos de subtítulo] en la cadena de significado a fin de establecer la fijación del material significante que es, en sí mismo, de carácter inherentemente polivalente.

[ed. cast.: *Cuestiones de identidad cultural*, trad. por Horacio Pons, Amorrortu, Buenos Aires, 2003].

Al considerar los numerosos significados, en ocasiones contradictorios, que adquirió el concepto de «raza» en la era del imperio, la historiadora Catherine Hall subraya que debido al «carácter fundamentalmente dialógico de todas las interacciones, y a la imposibilidad de determinar cómo efectivamente se recibían los significados», esta multiacentualidad adquiere gran importancia política. Demuestra así que siempre existe «la posibilidad de luchar por los significados».[11] Lo que está en juego en el carácter polisémico de la diferencia es precisamente la posibilidad de romper con los regímenes opresores de significado racial. Esto supone que el discurso sea el medio en el que los sujetos históricamente subordinados pueden transformar el código dominante y activar la resistencia. Aquí no se trata de salir y hablar en un lenguaje completamente distinto, ya que resultaría ininteligible, sino en reubicar los *caption points* en los que el significado se lleva hasta el cierre en la articulación de signos mutuamente inteligibles.

Tiempo después de que Du Bois pasara de un punto de vista de elevación social a uno de izquierdas, su afirmación en *Dusk of Down*, de 1940, de que la «raza» define una identidad colectiva basada en la herencia compartida no tiene sentido en términos biogenéticos. Cuando el concepto «no solo reúne a los niños de África, sino que se extiende al Asia amarilla y hasta los Mares del Sur», nos enfrentamos a un significante resbaladizo que se desarticula o se suelta de su significado anterior; el mismo que ahora se rearticula en un significado alternativo en virtud de un movimiento revolucionario que ha reubicado el *caption point* en la cadena de significado.[12] Articular

[11] Catherine Hall, «Introduction» en Catherine Hall, *Cultures of Empire: Colonizers in Britain and the Empire in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Mánchester, Manchester University Press, 2000.

[12] W. E. B. Du Bois, *Dusk of Dawn: Toward an Autobiography of the Race Concept*, Nueva York, Oxford University Press, 2014. Más adelante, Appiah modificó su punto de vista y repasó las fuentes de la teoría social alemana que influyeron en la concepción de la identidad de Du Bois; véase Kwame Anthony Appiah, *Lines of Descent: W. E. B. Du Bois and the Emergence of Identity*, Cambridge, (Massachusetts), Harvard University Press, 2014.

las identidades africanas, afroamericanas, asiáticas y del Pacífico, como hizo Du Bois, supone construir una cadena de equivalencias capaz de subvertir el código y plantear en su lugar un conjunto compensatorio de alianzas anticoloniales. Cuando Hall se centra en el significado de «negro» como posición subjetiva asumida por afrocaribeños y asiáticos frente a los bloques residuales de discriminación en la sociedad de Reino Unido, descubre que este acto transformador de resignificación —que es irreductiblemente discursivo— es la fuente generadora desde la que nace la ruptura política y el cambio social.

La estrecha atención que Hall presta a la materialidad del discurso en *El triángulo funesto* aclara así dos frecuentes errores de concepto sobre el modelo discursivo construccionista. En oposición a la idea de que podemos elegir entre los discursos fijos y los que no, el momento de cierre *debe* tener lugar; sin él no se puede establecer correlación alguna entre el significante y el significado. En un gran esfuerzo por ser claro, Hall pregunta: «¿Es posible que exista acción o identidad en el mundo sin un cierre arbitrario, lo que podríamos llamar la necesidad de que el final de la frase tenga sentido? Plantea así el contraste fundamental entre un modo provisional de cierre temporal que está abierto a revisión, y que por lo tanto se mantiene abierto; y un enfoque que aspira a la finalidad absoluta en su intento de fijar el deslizamiento polisémico de la cadena de significado. Así «todos los movimientos sociales que han intentado transformar la sociedad y han tenido que construir nuevas subjetividades, han tenido que aceptar [...] el cierre arbitrario, que no es el fin, sino lo que hace que tanto la política como la identidad sean posibles»; la distinción de Hall se enmarca entre los modos democráticos radicales de articulación, los que amplían las cadenas de equivalencias para que puedan incluir múltiples identidades en torno a una demanda política, y los modos autoritarios de cierre, en los que la imposible búsqueda de finalidad conduce inevitablemente a la violencia contra aquello que es expulsado del discurso al «exterior»,

ese otro que no se puede representar y en el que no se puede pensar».[13]

Si no perdemos de vista este contraste en su análisis del «regreso de la etnia» a finales del siglo XX y el colapso de las fronteras soberanas en los Estados nación modernos, observamos que las ideas de Hall surgen de una postura en la que, en oposición a la errónea idea de que no hay nada fuera del texto, «todo lo que quiero decir es que ninguna práctica es, en última instancia, comprensible fuera del contexto de su sentido. Todas las prácticas humanas están integradas en su sentido, con lo cual no quiero decir que no haya nada más que el sentido».[14] En tanto terreno constituyente en el que el mundo se vuelve objeto de acción, dada la condición de inteligibilidad compartida que se establece entre los actores sociales, el medio discursivo en el que se articulan las relaciones de poder entre identidades dominantes y subordinadas es también el campo significativo en el que las identidades se abren a la posibilidad de reposicionarse en virtud del deslizamiento que se da en todos los discursos.

En su segunda ponencia, Hall observa que, a pesar de las distintas circunstancias históricas, los movimientos por la justicia racial en Estados Unidos y en Reino Unido eran profundamente escépticos sobre el concepto mismo de «etnia». La imagen que la sociedad estadounidense tiene de sí misma, en tanto sociedad multiétnica definida como una nación de inmigrantes data de los años veinte. A pesar de ello, el discurso liberal sobre la pluralidad cultural excluía a ciudadanos de origen africano, trazando una línea de cierre limitada a las «etnias blancas» y a la tolerancia religiosa. En la Gran Bretaña de los años setenta, los movimientos antirracistas rechazaron el multiculturalismo, que condenaban por desviar la atención de las desigualdades estructurales que afrontaban los

[13] Stuart Hall, «Minimal Selves», en Lisa Appignanesi e ICA Documents 6, *Identity: The Real Me*, Londres, Institute of Contemporary Arts, 1987.

[14] Citado en Julie Drew, «Cultural Composition: Stuart Hall on Ethnicity and the Discursive Turn», *JAC*, núm. 2, 1998, vol. 18, p. 184.

migrantes de las antiguas colonias. No obstante, lo que Hall encuentra más sorprendente de la actual proliferación de las identidades combinadas —ya sea francoargelina, turcoalemana o británica negra en Europa; asiáticoamericana, latinoamericana o afrocanadiense en América del Norte, por mencionar algunas, todas ellas síntoma del regreso de la etnia en las condiciones poscoloniales posteriores a los derechos civiles— es que la efusiva afirmación de su diferencia se opone a la narrativa liberal que defendía que los apegos particulares terminarían por rechazarse en favor de una racionalidad cívica basada en principios universales.

Muchos coinciden en que los años sesenta fueron el punto de inflexión en el que la exigencia de igualdad dio pie a la afirmación de la diferencia, pero, ¿qué es exactamente lo que aporta el construccionismo discursivo a la hora entender las circunstancias que precipitaron esta ruptura? Mientras quienes están en el extremo izquierdo del espectro lamentan la desaparición de la solidaridad colectiva e interpretan la diferencia en tanto confabula con la atomización consumista, y aquellos en la derecha responsabilizan del colapso de los países centrales a las propias minorías, así denominadas; Hall nos ofrece dos líneas de visión desde las que volver a comprender las cosas de nuevo. El trastorno provocado por la globalización ocupa la última parte de su análisis, pero comienza con los afroasiáticos «negros», en tanto etnia nueva cuya aparición revela algo hasta ahora inadvertido en la genealogía del liberalismo convencional.

Enfrentados a la discriminación en todos los ámbitos de la vida, los migrantes que viajaron a la Gran Bretaña de posguerra, bajo los auspicios de la Ley de nacionalidad de 1948, que otorgaba derecho de entrada al Reino Unido a los sujetos coloniales, se enfrentaron a una fuerte conmoción. Una historia común de la experiencia colonial cuenta que la mayoría de los migrantes sabían bien qué significaba la *britanidad* y esperaban que se les tratara en consecuencia; pero con la oscura realidad de los disturbios de 1958 y el auge de Enoch Powell una década después, el racismo posimperialista al que se enfrentaron señalaba el desvanecimiento del sueño liberal de la asimilación.

La lectura de Hall de este momento posasimilacionista, como indicador de «la ruptura con el discurso del universalismo de la Ilustración y del humanismo liberal, con los que, hasta entonces, se habían predicado las luchas de la resistencia», nos conduce a través de un movimiento historiográfico similar al de un salto cinematográfico. La sorpresa que experimentaron los pobladores afroasiáticos fue un eco de largo alcance de la respuesta que Toussaint Louverture recibió de la Asamblea Nacional en 1791 cuando Haití solicitó la abolición de la esclavitud en virtud de los derechos humanos del hombre: se rechazó toda solicitud de igualdad con el argumento de la diferencia cultural. Lo que Hall pone de manifiesto bajo el ideal universalista de la igualdad es una particularidad asimilacionista basada en la codificación binaria de la raza del tipo «nosotros» y «ellos». El acceso a lo humano, en otras palabras, siempre había estado condicionado a ser el «civilizado» y no el «bárbaro».

Hall repasa la «cuestión multicultural» en un texto del año 2000 en el que analiza exhaustivamente «la proliferación subalterna de la diferencia», pero *El triángulo funesto* nos lleva a la esencia de la cuestión.[15] Al condicionar los derechos de ciudadanía a la homogeneidad cultural, el universalismo liberal planteó una ecuación asimilacionista en la que ser moderno en términos políticos suponía volverse occidental en términos culturales. En los dos siglos que median entre 1789 y 1989 aproximadamente, durante los cuales estas narrativas fueron mantenidas intactas para las ideologías eurocéntricas, la norma tácita era que la humanidad portaba la marca indeleble de la frontera entre «nosotros»/«ellos», establecida por los códigos binarios del discurso racial. Este inefable núcleo de la negación fue lo que acabó con la descolonización[16] y los movimientos sociales de los años sesenta.

[15] Stuart Hall, «Conclusion: The Multicultural Question» en Barnor Hesse, *Un/Settled Multiculturalisms: Diasporas, Entanglements, Transruptions*, Londres, Zed Books, 2000.

[16] Descolonización, se ha usado la forma *descolonización* en lugar de la voz *decolonización* por ser la primera la forma recogida por el diccionario de la RAE. [N. de la T.]

Para comprender hasta qué punto esta ecuación estaba integrada, pensemos en la difícil tarea que asumió Stuart Hall al honrar a su amigo Raymond Williams, uno de los fundadores de los Estudios culturales británicos. La idea organicista de pertenencia a la comunidad de Williams, opuesta a la de mera ciudadanía, implicaba que los lazos de solidaridad dependían de la continuidad generacional y geográfica, lo que de hecho excluía a los migrantes, cuyas vidas estaban en movimiento. Desafiando este supuesto, Hall insistía: «No debería ser necesario tener el aspecto, caminar, sentir, pensar o hablar *culturalmente* igual que un [...] "inglés nacido libre" para que a uno se le concedan, por un lado, la cortesía y el respeto en el trato social informal, y por otro, los derechos fundamentales de ciudadanía».[17] De hecho, en el contraste entre las codificaciones abiertas y cerradas de la diferencia cultural de Hall, podemos ver cómo las versiones asimilacionista y absolutista de la etnia comienzan a deslizarse hacia una sólida construcción del *ethnos* que debe cerrar sus fronteras si quiere mantener intacta su precaria composición de identidad colectiva.

Pero, ¿acaso las culturas híbridas pueden ser íntegramente responsables de articular formas más vivibles de la comunidad imaginada? La reacción contra lo híbrido de mediados de los años noventa, que vio cómo las esperanzas que se habían puesto en las identidades combinadas se eclipsaban con el auge del fundamentalismo islámico, llevó a los científicos sociales a determinar que los Estudios culturales eran irrelevantes para los problemas de los musulmanes británicos o el drama de los refugiados somalíes.[18] No obstante, los enfoques puramente

[17] Stuart Hall, «Culture, Community, Nation», *Cultural Studies*, núm. 3, 1993, vol. 1, p. 360.

[18] Sobre la crítica a los Estudios culturales, véase Pnina Werbner y Tariq Modood, *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, Londres, Zed Books, 1997. Por otro lado, la amplia influencia de Hall en el ámbito de los estudios transnacionales, que surgieron a principios del 2000 para hermanar las ciencias sociales y las humanidades, está ampliamente reconocida; véase, entre otros, Sanjeev Khagram y Peggy Levitt, *The Transnational Studies Reader: Intersections and Innovations*, Nueva York, Routledge, 2008.

empíricos suelen perder de vista el principio sobre el que Hall actúa en todo momento, a saber, que al identificar la ambivalencia de las fuerzas contradictoras que operan en la coyuntura general, entendemos la cultura no como una respuesta a las dificultades políticas, sino como el punto de acceso a una perspectiva más amplia de las condiciones de crisis cuya no resolución implica que el presente aún está abierto al impredecible factor de contingencia. En 1998, en el cincuenta aniversario de la llegada del barco *Empire Windrush*, que trajo uno de los primeros grandes contingentes de migrantes jamaicanos a Gran Bretaña, la investigación oficial sobre el fallecimiento del adolescente negro Stephen Lawrence atribuyó su muerte al racismo institucional de la Policía Metropolitana de Londres. La sintonía de Hall con esas líneas divisorias, que estaban «doblemente inscritas por la energía simultánea de la hibridación y la omnipresencia del racismo» se amplía a una escala global en las ponencias de *El triángulo funesto*, que también ubican las contradicciones de la globalización en la *longue durée* de una perspectiva histórico-mundial.[19]

Los costes observables del trastorno en el mundo posindustrial son debidos a la marcha de la economía neoliberal, desde Detroit a Rochdale, pero, ¿por qué?, se pregunta Hall en su tercera ponencia, ¿por qué la diferencia cultural se ha destacado tanto en la respuesta específicamente política que ha tomado la forma de fundamentalismos religiosos, ya sean islámicos o cristianos, de etnonacionalismos en la Europa del este poscomunista o del desagradable «*Little Englandism*[20]? A pesar de su contenido ampliamente diverso, estas tendencias son síntomas de la ruptura del Estado nación en su forma clásica.

Hall coincide con historiadores del nacionalismo, como Ernest Gellner o Benedict Anderson, en que las

[19] Stuart Hall, «The Wind rush Issue: Postscript», *Soundings,* núm. 10, 1998, p. 192.

[20] *Little Englandism*, literalmente «pequeño inglesismo», expresión con la que se referían las políticas de los *Little Englanders*, el ala del Partido Liberal Británico que se oponía a la expansión del Imperio Británico. [N. de la T.]

naciones son construcciones precarias en virtud de su carácter de invención. Hall integra raza y etnia allí donde la historiografía marxista las dejó fuera, su marco discursivo destaca la polisemia ambivalente según la cual los elementos básicos de la pertenencia nacional pueden ir en cualquier dirección política, según el modo en que se articulen. La visión de Gellner, de que las naciones proporcionan un «tejado» bajo el cual los derechos políticos se garantizan a condición de la uniformidad cultural, es algo que Hall entiende como reductor de la tremenda coerción con la que, en el caso de Reino Unido, las etnias escocesas, galesas e irlandesas quedaron sometidas a la *inglesidad* en tanto identidad culturalmente dominante que aspiraba a unir la nación. Más aún, al destacar los materiales específicamente *culturales* sobre los que se forjan todas las identidades colectivas, «Naciones y diásporas» señala la idea imprescindible de que la identidad no es lo primero, como motor principal en la acción política que se refleja luego en la representación, sino que depende de coordenadas espacio temporales que crean una sensación de tener un lugar seguro en el mundo. Rotas ahora estas coordenadas, a consecuencia de los trastornos causados por el «posmodernismo global», la naturaleza fisible de lo que antes estaba unido, o «suturado» en construcciones de identidad de masas se pone a disposición de cadenas de equivalencia autoritarias que son mucho más peligrosas en tanto se sostienen contra el otro que hace de enemigo, y en torno al que han de unificarse los lazos rotos de pertenencia.

A diferencia de la visión humanista del individuo como fuente y origen de la acción significativa, el sujeto descentrado examinado en términos posestructuralistas, que depende del lenguaje, del discurso y de la representación que le proporcionan las posiciones desde las que el significado guía la acción y la práctica, también depende en todo momento de lo que «no es uno mismo», en tanto lo que para mí constituye el otro es el requisito para el «yo», que llega a ser uno mismo solo al abrirse camino en el lenguaje. A través de la lectura de los síntomas de Hall, acerca de por qué la diferencia cultural está tan cargada en las condiciones de crisis de nuestro presente,

encontramos una visión inquebrantable de que el sujeto descentrado no solo es fisible —susceptible de romperse bajo las presiones que la conciencia subestima— sino que cuando esa sutura se suelta de sus amarres espaciotemporales, que son los que ofrecen identidad, con la necesaria ficción para tener una coherencia autosuficiente, lo que encontramos tras la máscara del ego es la capacidad humana para la violencia. Como su gemelo, el deseo, tal agresión nunca puede satisfacerse del todo, ya que surge de la falta, del ámbito del «no yo» que es la base sobre la que se construye el humano.

En su conversación de 2007 «Living with Difference» [Vivir con la diferencia], Hall enfatiza que la cuestión de cómo «hacer algún tipo de vida común» nos apela a adoptar prácticas discursivas que «dependen de un intercambio, una conversación, un proceso de traducción». «¿Si yo rechazo mi burka rechazarás tú tu *union jack*?», preguntaba. «¿Cuál es la diferencia por la que estoy dispuesto a morir...? ¿O quiero obtener algo a cambio?». En esta conferencia señaló que a medida que las fuerzas globales empujan «a las culturas a reunirse contradictoriamente [...] aun cuando el multiculturalismo [...] intenta gestionar los problemas que ha creado la globalización», la lógica compensatoria de la traducción entre culturas híbridas en diáspora ofrece una clave de interpretación con la que practicar las políticas de la diferencia como una negociación continua en un toma y daca recíproco.

El arte es la única esfera de la cultura donde los temores y las fantasías indescriptibles, asignados a la violencia desatada sobre la otredad y la diferencia, pueden llevarse al discurso y tornarse enunciables, ya que «en el arte las cosas se dicen en formas que no se pueden decir en ningún otro ámbito». En la medida en que «el arte surge de la experiencia, es al mismo tiempo diferente de ella y se refleja en ella críticamente», no es tanto un espejo de la realidad como un desvío a través del material fisible del que está hecho el sujeto humano; el arte «aborda las asignaciones subjetivas de uno mismo de maneras sobre las que uno tiene menos control, de maneras que apenas quedan [...] bajo la inspección racional del propósito e intenciones

de uno mismo».[21] Cuando Bill Schwarz dice: «Hoy se obedece tanto a la idea del multiculturalismo que aquellos ámbitos de nuestras vidas que permanecen mordazmente inalterados, aun sujetos a una lógica racial o colonial [...] carecen del vocabulario necesario con el que enunciarlos», entendemos por qué el compromiso del último periodo de Hall con las artes visuales emana directamente de su trayectoria construccionista.[22] La agencia polisémica de la diferencia que el discurso autoritario lucha por cerrar y contener en una absoluta rigidez es precisamente lo que el arte afloja para hace imaginables, y por lo tanto tangibles, rearticulaciones alternativas en el ámbito del significado; así lo ilustra Hall en una entrevista en vídeo de 2009 en la que transita de «la diferencia y el multiculturalismo» a «raza, diáspora y arte».[23]

En lugar de luchar por una finalidad de «todo o nada» en la heterogeneidad de la vida humana, Hall nos invita a abrazar la fuente de optimismo que él encontró en la traducción. Traducir es cruzar, que es lo que hace un migrante como figura de dos caras, mirando a ambos lugares. Sí, siempre hay algo que se deja en la traducción. No obstante, lejos de ser un déficit o una carencia, lo que escapa al lenguaje —lo que se resiste a ser capturado por los códigos y convenciones predominantes— da vida al extra o al excedente, asegurando de este modo que el diálogo se mantenga abierto, en movimiento.

[21] Stuart Hall y Bill Schwarz, «Living with Difference: Stuart Hall in Conversation with Bill Schwarz», *Soundings,* núm. 27, 2007, pp. 153, 150–151, 152.

[22] Bill Schwarz, «Crossing the Seas» en Bill Schwarz, *West Indian Intellectuals in Britain*, Mánchester, Manchester University Press, 2003.

[23] *Personally Speaking: A Long Conversation with Stuart Hall*, dirigido por Mike Dibb, Northampton (Massachusetts), Media Education Foundation, 2009, DVD.

1. Raza: el significante resbaladizo

En estas tres ponencias intentaré aplicar a las cuestiones de raza, etnia, naciones y diáspora un enfoque que no pretende reproducir el planteamiento que podrían dar reputados académicos afroamericanos, cuanto ofrecer un punto de vista desde otra parte del mundo del Atlántico negro; lo que enmarca la cuestión en un contexto global más amplio. Quiero reflexionar sobre la naturaleza de la diferencia cultural en la medida en que está construida desde distintos discursos. Deseo aclarar desde el principio que voy a emplear la palabra *discurso*, quizás hasta la saciedad, y con ella no pretendo hacer una conjunto de pirotecnia textual, sino una visión general de la conducta humana, siempre cargada de significado. Cuando proponemos preguntarnos qué significa repensar la diferencia cultural en términos discursivos, discurso ha de entenderse como aquello que otorga significado a la práctica humana y a las instituciones, aquello que nos permite dar sentido al mundo, y, por consiguiente, aquello que hace que las prácticas humanas sean prácticas significativas y formen parte de la historia, precisamente porque gozan de significado en tanto señalan las diferencias humanas. Quiero someter los tres términos de la diferencia cultural que aparecen en el título de mi exposición (raza, etnia, nación) a un análisis discursivo-genealógico, a tenor de ciertas preocupaciones políticas y teóricas; quiero también usar cada término para complejizar y desestabilizar un poco los otros dos.

En esta primera ponencia, me gustaría volver a la que quizás resulte una fase lejana del juego: la cuestión de qué significaría afirmar que la raza es un hecho cultural e histórico, no biológico; que la raza es una construcción discursiva, un significante resbaladizo. A pesar de que dichas afirmaciones casi han adquirido el estado canónico de la ortodoxia en determinados círculos avanzados, los críticos y los teóricos no siempre quieren decir lo mismo, ni extraen las mismas conclusiones conceptuales y políticas de tales conclusiones. En mi experiencia, la idea de que la raza se construye desde el discurso no ha resultado demasiado eficaz a la hora de alterar y apartar los supuestos del sentido común, esto es: las formas de hablar, dar sentido o calcular que tiene el gran mundo, desordenado y «sucio», de la vida real fuera de la academia. Tampoco se ha dejado ver su efecto perturbador ni en la movilización política, ni en la evaluación de la estrategia de las políticas antirracistas.

Aquí me refiero a «raza» como uno de esos grandes conceptos o conceptos maestros que organizan los grandes sistemas clasificadores de diferencias que operan en las sociedades humanas. La raza es, en este sentido, el eje central de un sistema jerárquico que genera diferencias. Son diferencias sobre las que, además, W. E. B. Du Bois afirmó en una ocasión, en 1897, que «por muy sutiles, delicadas y vagas que sean [...] han separado a los hombres en grupos silenciosa pero irremediablemente».[1] Afirmar que es uno de los grandes sistemas clasificadores de significado presupone neutralidad. Sin embargo, no lo hago porque desee minimizar, en modo alguno, las horrendas consecuencias humanas e históricas que han surgido de la aplicación de este sistema de clasificación racializado a la vida social, así como a los hombres y mujeres individuales; lo hago porque quiero insistir en que a pesar de lo odioso que pueda ser el racismo como hecho histórico, no deja de ser también un *sistema de significado*, un modo de organizar y clasificar significativamente el mundo. Por lo

[1] W. E. B. Du Bois, «The Conservation of Races» en Philip S. Foner, *W. E. B. Du Bois Speaks: Speeches and Addresses, 1890–1919*, Nueva York, Pathfinder, 1970.

tanto, cualquier intento de oponerse al racismo o de reducir sus efectos sociales y humanos exige comprender con precisión cómo funciona este sistema de significado, y por qué el orden de clasificación que representa ha calado tan profundamente en el imaginario humano.

Expresado de un modo más crudo, la concepción discursiva de la raza —en tanto término central en los grandes sistemas clasificadores de diferencias en la historia moderna de la humanidad— reconoce que todos los intentos de aterrizar el concepto de forma científica, todos los esfuerzos de corregir la idea fundacional de la raza basándose en la biología, la psicología o la genética se han demostrado insostenibles. Debemos plantearnos, por lo tanto, «sustituir la definición sociohistórica y cultural de "raza" por su definición biológica», como propone el filósofo Anthony Appiah en su prestigioso y bien argumentado ensayo «The Uncompleted Argument: Du Bois and the Illusion of Race» [El argumento incompleto: Du Bois y la ilusión de la razá], en la emblemática publicación de *Critical Inquiry «"Race", Writing, and Difference»* [Raza, escritura y diferencia], editada por Henry Louis Gates Jr.[2] En mis siguientes observaciones voy a explorar esta propuesta en mayor profundidad. Como sabemos, la variabilidad genética humana *entre* poblaciones a las que se suele asignar una determinada categoría racial no es mucho mayor que la variabilidad *dentro* de dichas poblaciones. Lo que Du Bois llama «las diferencias físicas más manifiestas de color, pelo y esqueleto» en su ensayo *The Conservation of Races* [La conservación de las razas], a pesar de que «para el ojo del historiador y del sociólogo estén claramente definidas»[3] (una frase a la que regresaré) están, por un lado, vagamente relacionadas con las diferencias genéticas definidas por la ciencia y, por otro, resulta imposible relacionarlas de forma significativa con características culturales, sociales, intelectuales o cognitivas; lo que quiere decir que esas «diferencias

---

[2] Anthony Appiah, «The Uncompleted Argument: Du Bois and the Illusion of Race» en Henry Louis Gates, Jr., *«Race», Writing and Difference*, Chicago (IL), University of Chicago, 1986.

[3] Du Bois, «The Conservation of Races».

físicas más manifiestas» están sujetas a una extraordinaria variación dentro de cualquier familia, por no hablar de cualquiera de las llamadas familias raciales.

No quiero dejar de señalar tres aspectos sobre esta posición general. Primero, representa la actual y habitual prudencia entre la gran mayoría de los científicos en este campo. Segundo, este dato sobre la variabilidad de la genética humana nunca ha impedido la intensa actividad académica de una minoría de científicos consagrados al esfuerzo de demostrar que existe una relación entre las características genéticas categorizadas de acuerdo a un criterio racial y la actividad cultural; actividad que, de nuevo, se encuentra hoy en pleno auge por el repunte de la investigación genómica. Tercero, percibo que, a pesar de que las implicaciones raciales del continuo esfuerzo científico por demostrar la relación entre, digamos raza e inteligencia sean estrepitosamente rechazadas y condenadas por muchos, entre ellos los profesionales liberales y la mayoría de la población negra, no es menos cierto que gran parte de lo que estos grupos suelen afirmar se basa precisamente en tal suposición. Tras la idea de que determinada característica o fenómeno social, político, moral o estético asociado a la población negra puede garantizar la pertinencia de una estrategia política, la validez de cierta actitud, o el valor de determinada producción cultural, nos topamos con la suposición de que la verdad de dicha estrategia, actitud o labor artística se sostiene en las características raciales de quienes participan en ella. De este extraño planteamiento, deduzco que de la misma base filosófica pueden, en efecto, surgir posiciones políticas diametralmente opuestas; y que a pesar de que las explicaciones genéticas del comportamiento social se suelen tachar de racistas, encontramos, no obstante, que las definiciones genéticas, biológicas y psicológicas de la raza están vigentes y muy presentes en el discurso común de cualquiera de nosotros. Esta es la paradoja que aborda mi ponencia.

El problema de pasar de una concepción genética o biológica de la clasificación y la identificación racial a una sociohistórica o cultural reside, como Appiah lúcidamente comprendió, en qué hacer con la huella biológica que

aún hoy permanece en el discurso sobre la raza. Si se me permite recordar brevemente su complejo y sofisticado argumento, Appiah demuestra que Du Bois, quien dijo que la historia de su vida era la «autobiografía de un concepto de raza»,[4] optó por una postura en la que «gradualmente logró asimilar la naturaleza no biológica de la raza, aunque nunca lo hiciera por completo».[5] En su texto de 1897, *The Conservation of Races*, Du Bois reconoce que a pesar de que las «sutiles, delicadas y vagas» diferencias que han separado a los humanos en grupos, a veces «han seguido el criterio de división natural de la sangre común, origen y peculiaridades físicas» y «en otras ocasiones también han pasado por alto e ignorado estos criterios». La separación en razas, que aún hoy seguimos haciendo, es, afirma Du Bois, algo que «quizá trascienda la definición científica».[6] De esta manera, Du Bois apunta pronto a que «la "raza" no es un concepto científico (es decir, biológico)», pero Appiah defiende que esta conclusión de Du Bois reemplaza lo biológico solo parcialmente, ya que «si efectivamente ha superado por completo la noción científica, ¿por qué menciona la "sangre"?». Appiah se pregunta además, ¿qué significa «sangre común» para Du Bois más allá de algo que se «disfraza de una elegante craneometría, cierta cantidad de melanina y cierto grado de pelo rizado, [todo ello] equivalente a noción científica»?[7] No solo estoy de acuerdo con esta lectura de la pugna de Du Bois con el concepto de raza, sino que además advierto lo sintomático que resulta en el discurso racial *per se,* que después de haber desterrado la huella física o biológica, ¡consiga colarse por la puerta de atrás!

Si avanzamos en el análisis de Appiah y regresamos al artículo de Du Bois de 1911 publicado en *Crisis*, «Races» [Razas], vemos cómo este último avanza firmemente hacia el discurso de las «civilizaciones donde ahora hablamos

[4] W. E. B. Du Bois, *Dusk of Dawn: An Essay toward an Autobiography of a Race Concept*, Nueva York, Oxford University Press, 2014.

[5] Appiah, «The Uncompleted Argument».

[6] Du Bois, «The Conservation of Races».

[7] Appiah, «The Uncompleted Argument».

de razas» cuando añade que incluso «las características físicas, excluido el color de piel [...] son, en gran medida, consecuencia directa del medio físico y social», además de ser «tan imprecisas y elusivas que no podrían servir de referencia en una clasificación o división rigurosa de los grupos humanos que se precie».[8] Partiendo de este énfasis en el medio ambiente o en la civilización de su pensamiento, descubrimos que al llegar a *Dusk of Dawn* en 1940, Du Bois ha abandonado la definición «científica» en favor de lo que parece un argumento completamente nuevo. Puede que los africanos y las personas con ascendencia africana compartan antepasados comunes, defiende Du Bois, y afirma de sí mismo y de sus «ancestros de hace más de mil años» que «la marca de su legado está en mí, en mi color y en mi pelo». A continuación, declara: «Estas son cosas obvias, pero *de poco significado por sí mismas*; solo son importantes en la medida en que representan las diferencias reales y más sutiles de otros hombres». Esto supone un cambio crítico de vital importancia, lo que ahora se revela importante para Du Bois, lo que constituye ese lazo entre los afroamericanos como él y África, es el hecho de que «mis ancestros y el resto de su descendencia han conocido una historia común; han sufrido un desastre común y tienen buena memoria». «La verdadera esencia de esta afinidad», concluye, «es la herencia social de la esclavitud».[9] Las características físicas de «color, pelo y esqueleto», tal y como las describió en 1897, que conforman «el vínculo físico» son importantes para Du Bois en 1940 solo en la medida en que representan una «marca» de herencia, en la que «el color resulta relativamente intrascendente salvo como insignia». O, para traducir a Du Bois a mis términos, la «marca» y la «insignia» son del todo importantes porque significan, porque cargan con determinado significado, porque son, en otras palabras, *significantes de diferencia*.

A Appiah no le falta razón al señalar dos aspectos fundamentales de este cambio en el pensamiento de Du

---

[8] W. E. B. Du Bois, «Races», *The Crisis*, agosto 1911.

[9] Du Bois, *Dusk of Dawn*, añade énfasis.

Bois. Primero, como señala el propio Du Bois, esta última definición —la «raza» como insignia— suele hacer que el concepto resbale y se escape. Porque, alejada de sus amarres fisiológicos, Du Bois afirma que «la herencia social de la esclavitud relaciona, no solo a los niños de África, sino que engloba también el Asia amarilla y se extiende hasta los Mares del Sur. Es esta unidad la que me trae hasta África».[10] Pero uno se vería tentado de preguntar, ¿qué unidad? ¿Es parentesco biológico o afinidad política de lo que habla Du Bois? Segundo, como menciona Appiah brevemente, si las cualidades físicas obvias tales como «las diferencias físicas más manifiestas de color, pelo y esqueleto» ahora tienen «poco significado», entonces su sola mención en *Dusk of Dawn* indica, en la parte más superficial de su argumento, en qué medida Du Bois aún no puede escapar de la atracción del anterior concepto de raza.[11]

Para tratar el asunto de un modo más general, ya que se trata de algo que afecta al conjunto del discurso de la raza hasta nuestros días, el hecho es que lo biológico permanece como una *huella* activa en el discurso de Du Bois a pesar de que ahora funciona, como diría Jacques Derrida, *sous rature* [bajo el borrado].[12] Sin embargo, observemos cómo plantea esto Appiah cuando argumenta que «sustituir una concepción sociohistórica de la raza por la biológica [...] es limitarse a enterrar la concepción biológica bajo la superficie, no superarla».[13] Si esto es así, se trata de un asunto serio al que deberíamos prestar atención urgente.

En una conclusión breve pero audaz, Appiah argumenta que el viraje discursivo o sociohistórico está destinado a fracasar, ya que no puede liberarse de la huella

---

10 Ibídem.

11 Appiah, «The Uncompleted Argument».

12 Tachar una palabra permitiendo que se pueda leer es un recurso tipográfico que se usa para designar un concepto que se entiende como inapropiado pero indispensable; véase Jacques Derrida, *Of Grammatology*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1976 [ed. cast.: *De la gramatología,* trad. por Oscar del Barco y Conrado Ceretti, México DF, Siglo XXI, 1984].

13 Appiah, «The Uncompleted Argument».

biológica que se adhiere al concepto de raza al ejecutar un movimiento «bajo la hegemonía de Saussure».[14] La pregunta fundamental que se presenta a debate es si no nos hemos puesto a pensar, con demasiada facilidad, en el *significado* de una forma post Saussure, en tanto fenómeno fundamentalmente lingüístico, en tanto algo construido por los sistemas de diferencia que son exclusivamente internos a las reglas de la *langue* [lengua] formalmente estructuradas, esto es, los abstractos principios que ordenan el lenguaje que Saussure distinguía de los actos de habla o *parole* [habla]. Si el problema equivale a una caída en desgracia semiótica, entonces los saussureanos han de suponer que la raza, como indica Appiah, «como otros conceptos, está construida por la metáfora y la metonimia; presenta metonímicamente al Otro; carga con el peso, metafóricamente, de otros tipos de diferencia». Para Appiah, a pesar de que el concepto de raza *es* una «estructura de oposiciones», se trata de un concepto «cuya realización es, en el mejor de los casos, problemática, y en el peor, imposible»; por lo tanto, la pregunta es: ¿a qué entidad se refiere realmente? En respuesta a este dilema, concluye que «la verdad es que no hay razas: no hay nada en el mundo que pueda hacer todo lo que le pedimos que haga la "raza"». Prosigue: «Donde funciona la raza, en lugares en los que las "diferencias manifiestas" de morfología se relacionan con las "diferencias sutiles" de temperamento, creencia e intenciones, lo hace en un intento de metonimia de la cultura; y lo hace solo al precio de biologizar lo que *es* cultura, o ideología». Oponiéndose al giro discursivo, Appiah afirma: «Lo que se nos escapa en nuestra obsesión con la estructura de relaciones entre conceptos es, simplemente, la realidad».[15] Desde este punto de vista, deberíamos tener el coraje que nos ofrecen nuestras convicciones y renunciar a la raza en su conjunto, como una forma de hablar filosóficamente inaceptable.

Aquí, finalmente, al término de una brillante intervención, me descubro distanciándome del argumento

[14] Ibídem.

[15] Ibídem, añade énfasis.

de Appiah. Por supuesto, no tengo intención alguna de defender la raza como concepto, menos aún en su forma genética, biológica o en aquella llamada científica. No obstante, no entiendo qué se expresa al decir que el discurso racial, cuando se conceptualiza como «estructura de oposiciones» no se puede «realizar». ¿Significa que el giro discursivo con respecto a la raza no tiene agarre en el mundo real?, ¿no surte efecto «ahí fuera», más allá de lo que denomina el «mundo textual de la academia», porque *solo* es lenguaje, nada más que discurso? ¿Que porque no podamos encontrar un referente científico para la diferencia racial significa que no existe como dato sociohistórico? ¿Cuál es exactamente la naturaleza del llamamiento de Appiah a «simplemente, la realidad» a la luz de su preocupación metodológica por una estructura de relaciones análogas a la *langue*, es decir, al lenguaje como sistema de diferencias?

Mi argumento es que a este movimiento de deconstrucción —que opone lo biológico a lo sociohistórico, que descubre que la concepción biológico-científica de la raza es infundada e insostenible, que se conforma con lo cultural y lo hermenéutico— le falta aún un giro por completar. Appiah sugiere, que los académicos han sido muy reacios a compartir con sus conciudadanos su ineludible conclusión, que es defender el «repudio a la raza como término de diferencia».[16] Si lo que quiere decir con esto es que la raza no tiene fundamento científico como mecanismo explicativo para justificar las diferencias sociales, culturales, económicas y cognitivas entre grupos racialmente definidos, entonces claro que estoy de acuerdo. Pero aún tendríamos que explicar por qué persisten estos sistemas de clasificación racial, por qué tantos aspectos de la historia se han organizado a la sombra de sus binarismos más elementales, y por qué, sobre todo, las acciones del día a día o el lenguaje y el pensamiento del sentido común —así como los sistemas más amplios de estructuras de poder que organizan la distribución de la riqueza, recursos y conocimiento de forma desigual entre las sociedades y los

16 Ibídem.

grupos— siguen funcionando de acuerdo con esta huella «biológica» que estaba casi eliminada, pero no del todo, y que supuestamente es débil, infundada, insostenible. Sencillamente, aún tenemos que explicar por qué la raza es tan persistente en la historia humana, por qué es casi imposible de expulsar.

Appiah afronta esta deconstrucción como un verdadero filósofo cuando argumenta que no solo nos debería preocupar «el significado de la raza» sino «la verdad de la misma».[17] A lo que uno solo puede responder: ¿desde cuándo el discurso de la raza —o, de hecho, el del sexo y el género, cuyas similitudes menciona Appiah a este respecto—, independientemente de sus efectos reales, han estado determinados por «la verdad» en este sentido absoluto? Lo que creo que falta en este desmantelamiento de nuestro problema es una explicación de cómo funciona la raza *discursivamente*, de la centralidad de su estatus como significante en su letal funcionamiento en el mundo, así como en sus efectos reales. No se trata del funcionamiento de la raza como lo entendería la biología evolutiva o la genética moderna, sino precisamente según cómo se entiende en términos de metáfora y metonimia, que Appiah parece rechazar, pero que son los términos que yo llamo de su funcionamiento significativo y discursivo dentro de nuestros distintos sistemas de significado.

*

Llegados a este punto, observo tres tipos de reservas al argumento que quiero presentar en adelante. Se trata de objeciones relacionadas entre sí, en una escala variable de importancia. La primera es la objeción *filosófica*, que el propio Appiah avanzaba. Desde este punto de vista, analizar la estructura de oposiciones que define un concepto es un juego lingüístico entretenido, pero si el concepto (significante y significado) no tiene un referente científico en el mundo real, entonces todo el juego colapsa en una especie de búsqueda semiótica trivial. La segunda objeción es *política* e *histórica* y la encontramos en la inquietante

17 Ibídem.

referencia que hace Appiah a «simplemente, la realidad». ¿Acaso no resulta insignificante todo este discurso de distinciones conceptuales y oposiciones binarias frente a las horrendas consecuencias, la devastación humana, que el racismo ha causado en las vidas de millones de personas durante siglos, y a las que francamente les da absolutamente igual lo que Saussure, Foucault o Derrida tengan que decir? Esto nos lleva a una tercera objeción que podríamos llamar *basada en la evidencia* o *experiencial*. ¿De qué va todo este discurso de si la raza existe realmente o no cuando nos basta con la simple evidencia inmediata para reconocer la inscripción de la diferencia racial en el color de la piel, el pelo y el esqueleto —en la fisiología, morfología y composición de melanina— de los distintos grupos humanos que, sobre la base de estas diferencias, se comportan unos respecto a otros de formas tan predecibles?

A pesar de lo evidente y obvio de todas estas cuestiones, no quiero dejar de mencionar el escandaloso argumento de que social, histórica y políticamente la raza es un discurso; que funciona como un lenguaje, como un significante resbaladizo; cuyos significantes hacen referencia a hechos que no están genéticamente establecidos, sino a sistemas de significado que han terminado por fijarse en las clasificaciones de la cultura; y que esos significados tienen efectos reales no porque haya ninguna verdad inherente a su clasificación científica, sino por la voluntad del poder y del régimen de verdad instituidos en las cambiantes relaciones de discurso que dichos significados establecen con nuestros conceptos e ideas en el campo de la significación.[18] Esta voluntad de verdad de la idea de raza logra sus efectos gracias a las formas en las que los sistemas discursivos organizan y regulan las prácticas sociales de hombres y mujeres en sus interacciones diarias.

[18] Michael Foucault introdujo el concepto de «régimen de verdad» en *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Londres, Allen Lane, 1977 [ed. cast.: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, trad. por Aurelio Garzón del Camino, México DF, Siglo XXI, 1976] y «Truth and Power» en Colin Gordon *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*, trad. al inglés por Colin Gordon, Brighton, Harvester.

Bajo mi punto de vista, en esto consiste precisamente el valor teórico del concepto de discurso frente al incómodo binarismo que enfrenta la ideología y la práctica. Lejos de afectar solo al habla, como si pudiéramos afirmar que nos ocupamos solo del lenguaje, el término «discurso» supone precisamente romper con la distinción entre estos dos niveles de «ideas puras» y «práctica bruta» a favor de la insistencia en que todas las prácticas humanas, sociales y culturales están siempre en ambos niveles, es decir, son siempre *prácticas discursivas*. Esto quiere decir que debemos ser precavidos antes de intentar diferenciar demasiado rápido la forma discursiva de la extradiscursiva.

Expresado con mayor crudeza, los discursos raciales constituyen uno de los mayores y más persistentes sistemas de clasificación de la cultura humana y, como tales, también son siempre sistemas discursivos: sistemas para la representación y la organización de las prácticas en torno a uno de los grandes hechos de la sociedad humana, básicamente el hecho de la diferencia. Esto significa entender la raza como un «tropo de diferencia definitiva e irreductible entre las culturas», como lo define Gates en su introducción de «*Race*» *Writing and Difference*. Analíticamente, podríamos ser capaces de comprender cómo funcionan dichos sistemas en términos formales, como una estructura o sistema de similitudes y diferencias en el que la raza es una figura o un tropo que produce significado. No obstante, lo que tiene relevancia histórica es que luego estos significados organizan y se inscriben en las prácticas y en el funcionamiento de las *relaciones de poder* entre los grupos. Esto supone entender estos significados no solo como sistemas textuales o lingüísticos, sino como significados discursivos, es decir, sistemas en los que las relaciones de significado, de similitud y diferencia no dependen de cierta relación unívoca de la raza, con un orden establecido de diferencias «reales» (biológicas o físicas), sino que dependen de las formas en las que el enorme espectro de diferencias (aparentemente distribuidas al azar) que existe en el mundo material se construye en un sistema de diferencias en el lenguaje y por lo tanto *adquiere significado*, constituyendo un sistema inteligible para la comprensión humana, el conocimiento y la práctica cotidiana.

Estos significados de «raza» son discursivos en la medida en que son referidos al juego de similitud y diferencia por el que todos los sistemas de discurso construyen la acción humana como conducta significativa. Estos significados son también discursivos, tal y como yo los uso, porque la interacción entre la representación de la diferencia, la producción de conocimiento y la inscripción del poder en el cuerpo es una relación límite que resulta crítica para la producción de raza. Por lo tanto, aquí no solo uso *discursivo* para señalar la transición, teóricamente, de una comprensión formal, lingüística y textual de la diferencia, que encontramos ligada a cuestiones de lenguaje en Saussure, Claude Lévi-Strauss y el estructuralismo, a los modelos planteados por Foucault, Derrida y los teóricos poscoloniales sobre lo dialógico de la otredad; sino que también empleo *discursivo* para ampliar el silogismo de Foucault *poder-conocimiento*, para incluir el tercer término que entiendo como necesario, pero silencioso, y que resultaría en *poder-conocimiento-diferencia*.

Ya que no nos interesa hacer una crítica abstracta y teórica sino que intentamos desvelar los secretos de funcionamiento de los sistemas raciales de clasificación en la historia moderna y sus efectos siempre-demasiado-reales, la cuestión de cómo se supone que los sistemas discursivos hacen referencia al mundo real es de vital importancia, especialmente porque es aquí donde la cuestión de la validez científica —o como expresa Appiah, «no solo el significado sino la verdad» del discurso racial—, y por lo tanto la controvertida cuestión de lo biológico en «las diferencias físicas más manifiestas de color, pelo y esqueleto» de Du Bois, vuelven a atormentar nuestro argumento.

En términos generales, aquí tenemos tres opciones posibles. La primera, podemos defender que las diferencias de naturaleza genética, biológica o física existen realmente y ofrecer las bases para clasificar la raza humana en familias según, entre otras, las características fenotípicas; y en tanto pueda demostrarse que existen científicamente, puedan representarse con precisión en el sistema discursivo. Caso contrario, entonces, el discurso no tiene fundamento en la realidad y dichos sistemas de

clasificación serían, como afirma Gates, «construcciones arbitrarias, no aspectos de la realidad». En consecuencia, el concepto de raza debería ser «pseudocientífico», ya que cuando «usamos el lenguaje despreocupadamente de tal modo que *incorporamos* este sentido de diferencia *natural* en nuestras formulaciones», adoptamos «un uso pernicioso del lenguaje».[19]

La segunda, podemos defender una posición puramente lingüístico-textual. En cuyo caso la raza es un sistema de creencias autónomo, que se autorreferencia en la medida en que no se puede comprobar en modo alguno frente a la realidad del mundo de la diferencia humana, ya que solo existe en el discurso. Si no hay nada fuera del texto, entonces la raza existe solo dentro del «sistema de diferencias puramente interno de nuestras *lenguas* infinitamente estructuradas», tal y como afirma Appiah en su crítica a aquellos que proceden «según la hegemonía de Saussure».

La tercera posición, que es la que yo suscribo, es la de que por supuesto en el mundo existen diferencias materiales de todo tipo. No hay motivos para negar esta realidad. Sin embargo, solo cuando estas diferencias se organizan en el discurso, como un sistema de diferenciaciones marcadas, podemos afirmar que las categorías resultantes adquieren significado, se convierten en un factor en la cultura humana, regulan la conducta y tienen efectos reales en las prácticas sociales cotidianas.

Desde esta tercera posición la pregunta sigue siendo: ¿cómo podemos identificar esas diferencias tan significativas sin el lenguaje? No hay forma de saber, y desde luego no hay forma de probar, que las diferencias a las que llamamos raza existieran ya en la naturaleza, pues ¿cómo sabemos que es así como deberíamos llamarlas salvo porque se han construido a través del discurso? Según ese mismo criterio, no existe fundamento según el cual podamos negar categóricamente su relevancia, excepto a través de la distinción entre lo que está y no está en el lenguaje,

[19] Henry Louis Gates, Jr., «Introducción», en Henry Louis Gates, Jr., *«Race», Writing, and Difference*, Chicago, University of Chicago, 1986.

a pesar de que la propia distinción exige y presupone el lenguaje. Como resume Judith Butler:

> El hecho de «referirse» ingenua o directamente a tal objeto extradiscursivo siempre exigirá la delimitación previa de lo extradiscursivo. Y en la medida en la que lo extradiscursivo esté delimitado, estará conformado por el propio discurso del que busca liberarse. Esta delimitación, que a menudo se representa como la premisa no teorizada en cualquier acto descriptivo, marca una frontera que incluye y excluye, que decide, por así decir, qué será y qué no será la materia del objeto al que nos referimos.[20]

Esto sugiere que lo que es «natural» en los cuerpos que percibimos como raciales es, en realidad, una superficie material en la que el lenguaje realiza sus marcas e inscripciones de inteligibilidad, gracias a lo cual los hace comprensibles en términos racializados y esto precisamente porque las variaciones humanas se han incorporado ya y se representan dentro de un sistema mayor de significación. Butler, sin embargo, critica esta versión suave en la que lo natural es «lo que hay "antes" de lo inteligible» a la que reprocha no tener en cuenta que la naturaleza siempre tiene una historia.[21] Las partes relevantes del cuerpo incorporadas al discurso racial forman un conjunto enormemente selectivo, dejan de lado muchas otras partes del cuerpo que sí se especifican y se ponen en primer plano en otros discursos de diferencia, como es el caso del de género. Por lo tanto, resulta cada vez más difícil identificar cómo sería este cuerpo presocial, prediscursivo, puramente natural y material, y no racializado; dónde podríamos encontrarlo y cómo podríamos identificarlo fuera del juego de lo discursivo. Esto no quiere decir, no obstante, que al asumir la posición discursiva abolamos la naturaleza; solo estamos diciendo que no puede tomarse como el

[20] Judith Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of «Sex»*, Nueva York, Routledge, 1994 [ed. cast.: *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, trad. por Ana Boixo, Buenos Aires, Paidós, 2002].

[21] Ibídem.

«origen» prediscursivo de los discursos raciales o como la fuente de su verdad fundacional.

Lo que conocemos del mundo social (ahora que el conocimiento es el término clave en nuestra ecuación poder-conocimiento-diferencia) es relevante. Pero dicho conocimiento no es accesible de manera independiente de ninguna forma que resulte fundamental para los discursos de diferencia «racializadores», y por lo tanto no puede usarse como una forma desde la que efectivamente adjudicar controvertidas reclamaciones sobre la raza, ya que dicho conocimiento es *en sí mismo* organizado y producido discursivamente. Gates nos recuerda cómo Nancy Stepan, en su imprescindible libro de 1982, *The Idea of Race in Science* [La idea de la raza en la ciencia], ha demostrado que los tropos y las metáforas de la raza «han buscado una aprobación universal y trascendental en la biología» y que pensadores y escritores occidentales «han intentado mistificar estas figuras retóricas de la raza para hacerlas naturales, absolutas, esenciales».[22] Esto, por supuesto, es cierto, pero los repetidos fracasos a la hora de buscar un fundamento en la ciencia no han impedido que sucesivas generaciones volvieran a intentarlo. Por lo tanto, diría que, para completar el giro hacia una concepción discursiva de la raza, lo que ahora está en juego no es si existe alguna verdad definitiva sobre el significado de raza que pueda encontrarse en el conocimiento producido por la ciencia; sino que nuestro objeto de investigación pasa por examinar las formas de conocimiento históricas que producen la inteligibilidad de la raza. Y esto quiere decir que desde el Renacimiento al menos, y especialmente desde la Ilustración, es la Ciencia, con mayúscula, la que se ocupa de los imperativos de la voluntad de verdad sobre la especie humana, su organización y clasificaciones, sus variantes y distinciones y sus relaciones de superioridad y subordinación.

[22] Gates, «Introduction»; véase Nancy Stepan, *The Idea of Race in Science: Great Britain, 1800–1960,* Londres, Macmillan, 1982.

Historias de la diferencia

Los propios sistemas de clasificación racial tienen una historia, y su historia moderna parece surgir cuando los pueblos de Europa encuentran por primera vez, teniendo que dar sentido, a los pueblos y culturas del Nuevo Mundo; cuando el proceso de expansión imperial comienza, a medida que Europa sale de su confinamiento físico y conceptual al final de la Edad Media. Este es el momento histórico en el que comienza lo que Mary Louise Pratt ha llamado la gran «aventura euroimperial», que es además el gran encuentro euroimperial con la diferencia.[23] Cuando los europeos del Viejo Mundo se encontraron por primera vez con los pueblos y culturas del Nuevo Mundo en el siglo XV se hicieron una gran pregunta, que no fue: «¿Acaso no sois hijos o hermanos; no sois hijas o hermanas?» (esa pregunta llegó mucho más tarde, en el momento de la antiesclavitud en torno a 1700). Sino que se preguntaron: «¿Son realmente hombres? ¿Pertenecen a la misma especie que nosotros? ¿O han surgido de otra creación?». Esta es la pregunta que, en 1550, Juan Ginés de Sepúlveda debatía con Bartolomé de las Casas ante el Santo Emperador Romano en Valladolid. Así se planteó por primera vez la cuestión de la diferencia racial en el discurso occidental moderno. Entonces, y durante varios siglos, era la religión (y no la ciencia) la que se entendía como garante de la «verdad». Se podría decir que la religión ocupaba el lugar destinado a la ciencia, ya que forjó la base discursiva con la que los europeos tanto se esforzaron (sin éxito) por fundamentar la representación de la diferencia y la diversidad humana como «verdad».

Durante siglos, la ambición era establecer una línea de distinción binaria en el sistema clasificatorio entre dos creaciones de la raza humana excluyentes entre sí. Fue con la Ilustración —con cuya visión panóptica y universal todas las gradaciones de diferencia humana se representaron en el discurso de la filosofía natural como partes de

---

[23] Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Studies in Travel Writing and Transculturation,* Nueva York, Routledge, 1992.

un mismo sistema— cuando, por así decir, la marca discursiva de la diferencia cambió a una nueva posición: ya no se trataba de dos especies excluyentes entre sí, sino de distintos grados y niveles de «civilización» y «barbarie» dentro de un mismo sistema. Este es un nuevo tipo de estructura de representación binaria, entre Occidente y los otros, lo que exige una delimitación de mayor rigor, y que requiere un constante sostenimiento, de distintos grados, niveles y valores dentro de un sistema global de diferencias humanas. Como escribía Edmund Burke a William Robertson el 9 de junio de 1777, refiriéndose a cómo por fin el mundo entero estaba ahora bajo la mirada del filósofo de la Ilustración occidental, quien veía el mundo *sub specie aeternitatis*:

> Ya no necesitamos acudir a la Historia para seguir su rastro [el del conocimiento de la naturaleza humana] en todas sus etapas y periodos [...] ahora el Gran mapa de la humanidad se ha desplegado por fin, y no hay estado o grado de barbarie, ni modo de refinamiento que no tengamos a la Vista en un instante. La muy distinta Civilización de Europa y China, la barbarie de Persia y Abisinia; las formas erráticas de Tartaria y Arabia. El Salvaje estado de América del Norte y de Nueva Zelanda».[24]

Lo que quiero decir, es que no es la ciencia *per se* lo realmente importante, sino aquello que constituye el discurso dominante que asienta la «verdad» sobre la cultura humana, las relaciones entre «naturaleza» y «cultura» y los desconcertantes datos de la diversidad humana. No pretendo afirmar nada tan inverosímil como que la ciencia no puede aportarnos conocimiento del mundo físico material. Nada de lo que diga deberá interpretarse como argumento de que no existen diferencias fisiológicas, morfológicas o genéticas entre grupos de personas en el mundo. Pero mi pregunta es: ¿qué *significan* estas diferencias? ¿Pueden explicar, o servir de fundamento para

24 Edmund Burke, George Herbert Gutteridge, *The Correspondence of Edmund Burke 3, July 1774–June 1778*, Cambridge, Cambridge University Press, 1960.

alguna noción de verdad sobre las diferencias de poder y riqueza, de comportamiento y distribución, de cultura, idioma y demás; aspectos que constituyen los objetos *reales* a los que el discurso racializado se ha referido a lo largo de la historia moderna?

Lo que está aquí en cuestión son los cimientos de verdad que la ciencia ha establecido en los sistemas culturales modernos desde el siglo XVIII en adelante. Al hablar de los efectos discursivos y culturales de la ciencia como régimen de verdad, sugiero que todo el papel de la ciencia en el lenguaje de la raza, como lo tuvo antes la religión, ha sido el de ofrecer la certeza precisa y la garantía de conocimiento absoluto que ningún otro sistema de conocimiento ha podido proporcionar. Lo que es relevante sobre la ciencia o la religión no es que alguna de las dos encierre la auténtica verdad sobre la diferencia, sino que ambas *sientan las bases* del discurso de la raza para fijar y asegurar lo que finalmente no se puede fijar ni asegurar. Lo que entendemos de las palabras de Burke es el lenguaje de la filosofía natural que, en esencia, busca asegurar y garantizar la «verdad» de las diferencias (sociales, culturales, económicas y políticas), que se construían discursivamente dentro de un nuevo régimen histórico cuyos pilares, en el siglo XVIII, los ofrecía la ciencia. La cuestión no es que cada régimen que asienta la «verdad» muestre cómo surge la diferencia racial en la naturaleza, sino que cada régimen de verdad *haga que la diferencia funcione discursivamemte*. De hecho, al hacer que la diferencia sea inteligible de esta manera, cada régimen define las diferencias humanas dentro de la cultura de un modo que se corresponde exactamente con cómo se entiende y funciona la diferencia en la naturaleza, es decir, «naturalmente»; de tal modo que las diferencias representadas en el discurso de la raza quedan más allá de la capacidad de la cultura y la historia para volver a trabajarlas o para reconstruirlas.

El trabajo que ha realizado la ciencia desde el siglo XVIII es el de establecer lo que Ernesto Laclau llama una «cadena de equivalencias» entre naturaleza y cultura, que consigue que la raza funcione desde lo discursivo como

un sistema de representación.[25] Laclau argumenta con solidez que para la construcción de hegemonía —la forma de poder que quiere lograr la aprobación de su «verdad»— resulta fundamental la formación discursiva de cadenas de equivalencia entre elementos significativos que no guardan necesariamente una correspondencia entre sí. El autor defiende que es este efecto de condensación, en su ejemplo del discurso de la *Moral Majority* [Mayoría Moral], lo que permite por ejemplo que «la familia» se convierta en un elemento orgánico en el discurso, por lo demás conflictivo, sobre las «fuerzas del mercado», produciendo así lo que de hecho es una *articulación* entre discursos que no necesariamente se corresponden entre sí pero que terminan por representarse discursivamente como una equivalencia naturalizada, de tal modo que uno (naturaleza) se puede «extraer» de su contraparte en el otro (cultura). A lo que prestamos atención no es, de hecho, a la naturaleza, sino a lo que, en la discusión de Karl Marx sobre la ideología —a la que se ha prestado poca atención en los últimos tiempos pero que resulta de un interés imperecedero— describe como el «efecto de naturalización» que surge cuando los discursos sobre cultura e historia, que varían en el espacio, el tiempo y según las circunstancias —y que, por ser variables sociohistóricamente son susceptibles al cambio— se representan como asegurados y garantizados, y por lo tanto permanentes, fijos, inamovibles y transhistóricos en virtud de la naturaleza.[26] No se trata de que las diferencias físicas entre humanos se puedan o no explicar científicamente, sino de que su cultura, en términos de discurso, ha de construirse «científicamente», en tanto la apelación que hace la ciencia a la naturaleza es, en nuestra era moderna, el lenguaje fundamental en

25 Véase Ernesto Laclau, «Populist Rupture and Discourse», *Screen Education*, núm. 34, primavera de 1980, pp. 87–93; Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics,* Londres, Verso, 1985 [ed. cast.: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, trad. por Ernesto Laclau, Buenos Aires, FCE, 2006].

26 Karl Marx, Frederick Engels, C. J. Arthur, *The German Ideology*, Londres, Lawrence & Wishart, 1970 [ed. cast.: *La ideología alemana,* trad. por Wenceslao Roces, Madrid, Akal, 2014].

el que los postulados de la verdad pueden proponerse, explicarse y fijarse más allá de la intervención humana. Me veo tentado a citar la obra de Marx ahora tan abyecta, *La ideología alemana*, pero en su lugar volveré al ejemplo de Roland Barthes, en *Mitologías*, de la imagen de un soldado negro vestido con su uniforme del ejército saludando a la tricolor francesa, que fue portada de la *Paris Match* en los años cincuenta. Sobre esta imagen Barthes afirma:

> El mito no esconde nada ni ostenta nada: distorsiona, el mito no es ni una mentira ni una confesión; es una inflexión [...] [D]estinado a tener que revelar o liquidar el concepto, *lo naturalizará*. Llegamos aquí al auténtico principio del mito: transforma la historia en naturaleza [...] Todo sucede como si la foto evocara *naturalmente* el concepto, como si el significante *aportara una base* al significado [...] El mito es el discurso justificado *en exceso*».[27]

Este enfoque nos da una razón para entender por qué, a mi entender, es poco probable que la huella biológica desaparezca por completo del discurso de la diferencia racial a pesar de que la marca fundamental del fenotipo y la genética se vio radicalmente debilitada con el descrédito de las definiciones científicas de la raza después de la Segunda Guerra Mundial. Mientras la función naturalizadora, esencializadora y deshistorizadora permanezca en la ciencia en general, la apelación a la naturaleza, siempre que hablamos de raza, se basa en la ejecución de poder-conocimiento-diferencia, cuyo funcionamiento discursivo tiene que examinarse históricamente en lugar de formalmente.

Sin embargo, esta no es la única razón por la que aún es tan necesario, pero tan difícil, eliminar lo biológico de los discursos de la diferencia racial, a pesar de que funciona *sous rature*. Lo que comenzó Du Bois y, según Appiah, no pudo disociarse del todo —a pesar de las fluctuaciones

[27] Roland Barthes, «Myth Today», en *Mythologies*, Londres, Jonathan Cape, 1973 [ed. cast.: *Mitologías*, trad. por Héctor Schmucler, México DF, Siglo XXI, 1999].

y disonancias que produjo en su propio discurso sobre el tema— fue precisamente de «las diferencias físicas más manifiestas de color, pelo y esqueleto» que, a pesar de que aún resultan anómalas para las poblaciones actuales y de que «trascienden la definición científica» son lo que, en último término, sostiene la división de las grandes familias de seres humanos en razas en nuestra comprensión de sentido común del mundo.

Ahora, el hecho central de estas «diferencias físicas más manifiestas» no es que estén relacionadas con la diferenciación genética, como Appiah muestra con convicción, sino que son relevantes porque están, como afirma Du Bois, «*claramente definidas para el ojo*»; y añado las cursivas ya que no solo se aplica al ojo del historiador y del sociólogo, sino al ojo de cualquiera. Tales diferencias son absoluta, obvia e incontrovertiblemente la *prueba* de algo significativo que es apreciable para el ojo iletrado y no científico. Son diferencias que, en este sentido, se colocan más allá del debate como datos físico-biológicos brutos sobre la «raza» porque existen en el campo visual. Ver es creer, como dicta el sentido común. Esta obviedad de la raza es la base experiencial en la que tan a menudo se tambalean las definiciones socioculturales e históricas. Como saben, Frantz Fanon, en su excelente trabajo sobre los mecanismos físicos del racismo, *Piel negra, mascaras blancas*, se quedó paralizado por la inscripción de la diferencia racial en el cuerpo negro. Tanto es así que su atención quedó fijada en la que llamaba la prueba «oscura e indiscutible» del hecho de la negritud, que le hizo ser esclavo «no de la "idea" que otros puedan tener de mí, sino de mi propia apariencia».[28] Lo que defiende Fanon es que la autoimagen corporal o el esquema corpóreo, que resulta tan fundamental para la construcción de la identidad y la subjetividad propias, ya que «es [...[lo que estructura definitivamente a uno mismo y al mundo» y «crea un dialecto real entre mi cuerpo y el mundo», queda completamente

[28] Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, Nueva York, Grove Press, 1967 [ed. cast.: *Piel negra, máscaras blancas*, trad. por Iria Álvarez Moreno, Paloma Moleón Alonso, Ana Useros Martín, Madrid, Akal, 2009].

deshecha y destrozada por la mirada racializada que proviene de la posición del otro blanco: «¡Mira, un *Negro*!,[29] Mamá, mira el *Negro*. Tengo miedo».[30] En lugar del esquema corpóreo, es esta mirada la que confiere la imago estereotipada de la persona negra que está «tejida con mil detalles, anécdotas e historias». A partir de este momento: «Me quedo fijado», afirma Fanon, a medida que su negritud se «sella en esa objetificación aplastante», «sobredeterminada desde el "sin"», cuando «los movimientos, la actitud, las miradas del otro me fijan ahí, como una solución química se fija con un tinte» y desde donde «ahora es otro el que ha recompuesto los fragmentos».[31] Esta división en la cosificación, la fijación de la persona negra en la máscara blanca como resultado de la mirada, se logra con lo que Fanon denomina, con mucha elocuencia, el proceso de *epidermización:* la inscripción de la diferencia racial en la piel. Y es precisamente este esquema racial-epidérmico el que está en juego en el «color, pelo y esqueleto» de Du Bois.

La epidermización fija la «verdad» de la diferencia racial en su *inscripción corporal*, y esto convierte al cuerpo negro en sí mismo y a sus características psicológicas en el punto definitivo de la voluntad de verdad o del régimen de verdad sobre la raza, que a su vez implica que el cuerpo negro es una suerte de significante trascendental, algo capaz de resolver el significado de la raza *tout court*. Incluso aquí, quiero puntualizar, interviene el juego de significantes, de significantes resbaladizos. Lo que da lugar a estos evidentes y muy visibles signos de diferencia racial —pelo rizado, gran nariz, labios gruesos, grandes nalgas y, tal y como delicadamente enunciaba el escritor francés Michel Courtnot, al que a su vez citaba Fanon, penes que «llenarían una catedral»[32]— y los produce como significativos, lo que los epidermiza, es algo *que no puede verse*: el código genético. Así que lo que tiende a fijar la

[29] Negro, el autor utiliza la forma *Negro* en el original, en castellano en cursiva y con mayúscula inicial. [N. de la T.]

[30] Ibídem.

[31] Ibídem.

[32] Ibídem.

raza en su obviedad y visibilidad —en las características físicas de «color, pelo y esqueleto»— no es nada más que los significantes de un código invisible que escribe la diferencia en el cuerpo negro. Estas características físicas son, por lo tanto, los marcadores de la diferencia racial en lo que respecta a la apariencia, lo que los convierte en signos de un código al que solo la ciencia puede acceder directamente. Lo que literalmente parece que fija la raza en toda su esencia —la visibilidad evidente de los cuerpos negros— realmente funciona como un conjunto de significantes que nos llevan a *leer* la inscripción corporal de la diferencia racial y por lo tanto la hace inteligible. Entonces, ¿cómo funcionan estos significantes en el discurso? Funcionan permitiéndonos leer un conjunto de significantes en la naturaleza a lo largo de su cadena de equivalencias en la cultura, lo que equivale a decir que estos significantes de la epidermización funcionan precisamente por metáfora y metonimia.

La fijación de la diferencia, lo que ha de asegurar una relación entre significante y significado en un punto de la cadena, se desliza a lo largo de la cadena de equivalencias, como la llama Laclau, y metafóricamente ancla todos los otros binarismos de diferencia en la misma medida. Lo que se sostiene como «obvio» en el sentido común de la apariencia es por lo tanto el negro «verdadero» en el plano genético de la cadena, que es dominio de la ciencia y que se refiere a algo que solo puede verse en sus efectos, a saber, las diferencias corporales de «color, pelo y esqueleto». Pero al mismo tiempo estos significantes físicos también pueden, desde la metonimia, ascender en la cadena de significado, en la que en consecuencia se leerán como «verdaderos» cuando se trate de diferencias culturales, capacidad cognitiva e intelectual, temperamento emocional y logro social, y en última instancia para registrar el grado de «civilización» y «barbarie», que, desde la Ilustración, es en lo que ha consistido la clasificación racial. A este respecto, no es tanto que el lenguaje de la raza biologiza la cultura, como afirma Appiah; sino que el funcionamiento del significante resbaladizo sirve para suturar y asegurar el significado de la diferencia cultural en la forma en que lo biológico y lo psicológico funcionan discursivamente

en el campo del significado. Mi argumento exige que entendamos la raza como un significante flotante, y que abordemos los sistemas de clasificación racial como operaciones discursivas de significado si queremos desentrañar su funcionamiento social, histórico y político.

Si estoy en lo cierto acerca de cómo funciona la raza en el plano discursivo, entonces la cuestión de qué se puede o no demostrar como «verdadero» en términos científicos a nivel biológico tiene, de hecho, una influencia muy indirecta en cómo funcionan en el mundo los discursos raciales en términos sociohistóricos. Visto de otro modo, uno podría afirmar que la influencia indirecta de la ciencia en el funcionamiento sociohistórico de la raza también se relaciona con cómo de fácil o difícil puede ser —una vez dado el paso decisivo de rechazar lo biológico-psicológico como explicación válida de la diferencia cultural— expurgar sus marcas discursivas del sistema. Recordemos que fue precisamente para evitar que este desliz metonímico ejerciera su efecto mortal en el mundo por lo que Du Bois parece cambiar de opinión cuando, en contraste con su posición de 1897, escribe en *The Crisis* en 1911 que «no es legítimo inferir las diferencias sobre características mentales de las diferencias sobre características físicas» y que «la civilización de un pueblo o raza en un momento temporal determinado no es indicador de sus capacidades innatas o heredadas».[33]

El problema es que, al avanzar hacia una definición de raza sociohistórica y civilizatoria en lugar de biológica, Du Bois aún parece querer encontrar en los niveles social, histórico y cultural algo que describiría como una *esencia racial* distinta, una esencia que no podía encontrarse en el nivel de las diferencias biologicogenéticas. La idea de que este elemento esencial es espiritual, no físico, y de que se descubría en el hecho de que cada raza tiene su «mensaje particular, su ideal particular», el cual hace su contribución única a la «perfección de la vida humana», tal y como afirmaba en 1897, es una solución al problema mucho más

[33] Du Bois, «Races».

digna que las alternativas disponibles, pero a mí me parece que, en último término, tampoco es aceptable.[34]

La intervención de los pueblos negros en la historia moderna y la transformación de los sistemas de opresión racial constituyen una contribución única a la civilización mundial, con efectos que no podrían haberse logrado de ningún otro modo. Pero no parece que ayude mucho entenderlo como el proceso por el cual una raza formula su mensaje esencial, su «mensaje *Negro*», en esta concepción tan teleológica encontramos las huellas del hegelianismo residual de Du Bois. Prefiero su formulación en *Dusk of Down*, donde la concepción de un pueblo que sufrió un desastre común, que comparte una historia común, que tiene una gran memoria, que es la herencia social de la esclavitud, y que está marcado por el color como un «distintivo», culmina en este último énfasis de releer la raza como un signo, un marcador de diferencia cargado de significado sociohistórico y cultural. A pesar de que esto no puede realizar lo que Du Bois desearía que hiciera —asentar un conjunto de diferencias entre las razas u ofrecer la base al lazo que él siente con África—, la formulación de *Dusk of Down* desplaza el argumento definitivamente hacia lo sociohistórico y lo cultural. El problema, entonces, es que una vez que estamos en este terreno y que hemos renunciado a la función de lo biológico para fijar la verdad o el significado de la raza, nos encontramos en el terreno incierto de los sistemas discursivos abiertos en los que la *diferencia*, entre los significantes de raza, inicia su deslizamiento discursivo con una venganza.

A medida que me acerco al final, debo enfatizar que no se trata de que la definición biológica de raza sea pura falsificación, una mistificación, una ilusión ideológica que podamos eliminar refiriéndola a alguna otra verdad científica superior. No se trata de que no haya características biológicas entre las distintas poblaciones, y desde luego no se trata de que la «raza» se use de forma tan ambigua que no podamos identificar algunas de las «diferencias físicas más manifiestas de color, pelo y esqueleto» a las que

[34] Du Bois, «The Conservation of Races».

se refiere el término. Más bien, el problema es que el nivel biológico-científico *nunca podrá hacer lo que reclama hacer en el discurso*: no puede establecer diferencias permanentes entre distintas familias de razas, no puede otorgar a estas diferencias culturales, sociales, económicas e históricas una base garantizada de herencia en distinciones genéticas; y no puede fijar, para bien o para mal, las características culturales, cognitivas, emocionales y sociales de las poblaciones a las que se refiere. Sin embargo, dado que estas diferencias existen, por «burdas» que sean en términos científicos, es posible otorgarles un significado: *se pueden construir y reconstruir como objetos discursivos*. Como tales, pueden usarse para realizar todo tipo de funciones discursivas. Tales construcciones de la diferencia pueden producir cierto tipo de conocimiento sobre el mundo, incluida la producción de un conocimiento racializado de un tipo obvio, que se da por hecho, de sentido común, y que es la más peligrosa de todas las formas de conocimiento, ya que es la más inconsciente. Este conocimiento racializado sobre la diferencia tiene el poder de organizar la conducta cotidiana, así como las distintas prácticas de lo grupos entre sí; este tipo de conocimiento se adentra y desfigura profundamente la cultura de las sociedades en las que actúa durante largos periodos.

La transcodificación del significante

En cierto sentido, por lo tanto, Appiah tiene razón, ya que, por un lado, la raza no puede realizar el trabajo —proporcionar la verdad, fijar el significado de las diferencias culturales más allá de cualquier duda— que defensores y opositores a la opresión racial quieren que realice cuando recurren a sus taxonomías y a sus grandes sistemas clasificatorios a fin de explicar u organizar su práctica. Pero, por otro lado, en el sentido discursivo, tal y como he intentado describirlo, en la cadena de equivalencias que *hace posible* entre las diferencias genéticas, físicas, sociales y culturales, la raza existe realmente. Esta cadena de equivalencias no solo permanece ampliamente presente en el mundo, en los

significados que usamos para dar sentido a la vida social y a las prácticas sociales en todas partes, sino que, a pesar de que es «solo un discurso», tiene por esa misma razón una realidad, en la misma medida en que tiene efectos raciales: efectos materiales en cómo se distribuyen el poder y los recursos materiales, efectos simbólicos en cómo se clasifican los grupos en sus relaciones entre sí, efectos físicos que forman el espacio interior de la existencia de cada sujeto construido por ella y atrapado en el juego de sus significantes.

Además, creo que es precisamente *por* sus efectos histórico discursivos que debemos tener en cuenta la cadena de equivalencias que la raza hace posible. Aunque en cierto modo es solo uno de los muchos discursos de la diferencia cultural en nuestra historia moderna, tiene un carácter distintivo, una particularidad, que surge porque, aunque de forma no científica, funciona con los marcadores físicos de la diferencia *en el cuerpo* como significantes privilegiados de su régimen de verdad. En este aspecto —a pesar de las muchas otras razones por las que los antirracistas se han visto a veces en grandes apuros a la hora de negar las similitudes— es en el que el discurso de la diferencia está más cerca del discurso de la diferencia sexual, que también «lee» la evidencia del cuerpo discursivamente, e intenta resolver significados sociales y culturales biológicamente; y por lo tanto, adquiere parte de la misma obviedad dominante que tiene la raza dentro del «campo de visión», tal y como afirma Jacqueline Rose.[35] Sigmund Freud señaló en su importante artículo «Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre sexos» que cuando una niña pequeña ve el pene de su homólogo masculino «hace su juicio y toma su decisión inmediatamente. Lo ha visto y sabe que ella no lo tiene y quiere tenerlo».[36] Uno podría afirmar lo mismo del niño pequeño en *Piel negra, máscaras blancas* de Fanon que grita: «¡Mira, un *Negro*!, Mamá, mira el *Negro*. Tengo miedo». En ambos casos no es el esquema anatómico o epidérmico el

[35] Jacqueline Rose, *Sexuality in the Field of Vision*, Londres, Verso, 1986.

[36] Sigmund Freud, «Some Psychical Consequences of the Anatomical Distinction between the Sexes», en *On Sexuality: The Pelican Freud Library*, trad. al inglés por James Strachey, Londres, Pelican, 1977.

que resulta relevante en la formación de la identidad subjetiva, o en los efectos reguladores de las prácticas discursivas de género y raza; más bien, lo relevante es el hecho de que estos atributos corporales se incorporan al discurso, donde luego se convierten en los *objetos* de la fantasía psíquica en nuestras vidas subjetivas, institucionales y en las prácticas sociales cotidianas.

Por supuesto, el discurso del racismo funciona en un mundo de oposiciones maniqueas: ellos y nosotros, primitivo y civilizado, claro y oscuro, lo que crea un seductor universo simbólico de lo blanco y lo negro. Pero tiempo después, su reducida simplicidad resulta problemática por su banalidad: una vez que uno ha desentrañado su lógica simplista, puedes luchar contra ella, sin embargo, ¿puedes realmente pasar toda la vida estudiándola? De hecho, creo que solo empezaremos a comprender la complejidad de tales estructuras y mecanismos, una vez logremos pasar de forma definitiva e irrevocable de una concepción de la raza garantizada biogenéticamente, a una que sea discursiva-histórica. Es decir, la aparente simplicidad y rigidez del racismo es precisamente lo que resulta sintomáticamente relevante. *La rigidez del racismo es la clave de su complejidad.* Su capacidad de separar el complejo mundo cultural e histórico en dos grandes opuestos esconde la profunda ambivalencia de sentimientos, actitudes, creencias y cosmovisiones que siempre niegan estar cuidadosamente estabilizadas o estar bien fijadas. Las grandes divisiones binarias del discurso racial como estructura de conocimiento y representación pueden, a mi juicio, entenderse también como un profundo sistema de defensa. Tales binarismos son las trincheras, las posiciones defensivas en torno a algo —la configuración plenamente histórica de la diferencia cultural— que se niega a ser domesticada y contenida por ese sistema de representación. Toda la energía simbólica y narrativa, todo el trabajo discursivo necesario para mantener a flote el significante racial sirve para asegurarnos a nosotros «aquí» y a ellos «allí», esforzándose constantemente por fijar cada identidad en el lugar designado para su especie. Pero todos estos esfuerzos no serían necesarios si no fuera por la tendencia que siempre muestra la cultura, como una

estructura de similitudes y diferencias que está abierta al «juego» de la significación, el «juego» de la historia: la tendencia de todos los significantes a escaparse y escurrirse fuera de su lugar. Las simplificaciones del racismo, que se esfuerzan por polarizar y separar, enmascaran la profundidad en la que nuestras historias y culturas siempre se han entrelazado e interpenetrado, lo absolutamente necesarial que es el otro para nuestro propio sentido de identidad. El funcionamiento de todos los sistemas que he repasado en esta ponencia siempre intenta ocultar hasta qué punto la identidad es un fenómeno abierto y diferencial, que depende de los efectos fronterizos de los marcadores del discurso para fijar la diferencia entre el «interior» y el «exterior» constitutivos, que siguen deslizándose entre sí. Como nos recuerda Butler, precisamente para encontrar la estabilidad ante lo escurridizo y deslizante del significante, toda identidad es también una expulsión, al exterior constitutivo, de aquellos que se señalan como otros.[37]

Con Fanon vemos que, además de la violencia simbólica y de las agresiones que caracterizan la mirada desde el otro —que tiene la fuerza coactiva que es tan característica del estereotipo racial, de la proyección, de la defensa, de la negación—, debemos también comprender el trabajo discursivo que ha de llevarse a cabo en la economía simbólica de una cultura para controlar y contener el peligro, la amenaza, el miedo y la fobia que representa el propio juego de la diferencia. Sobre lo que Fanon llama nuestra atención no es la diferencia fija de los cuerpos o de las identidades que permanece encerrada en la otredad, sino el sistema resbaladizo de similitudes y diferencias que *es* la concepción de la cultura plenamente historizada. Entendemos, de este modo, el ejercicio de poder discursivo necesario para expulsar simbólicamente la diferencia al lado más lejano del universo, y el regreso subrepticio en el que lo expulsado vuelve a casa a perturbar los sueños de quien duerme con los aterradores miedos internos, las pesadillas, de tener que vivir con la diferencia.

[37] Butler, *Bodies That Matter* [ed. cast.: *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, trad. por Ana Boixo, Paidós, Buenos Aires, 2002].

La propia narrativa binaria que trata de contener lo resbaladizo del significante racial, a pesar de los efectos reales de la violencia y la agresión implícitos en la representación racista, siempre tiene un carácter de doble filo, profundamente ambivalente. Vemos que junto a las narrativas de la raza dependientes, infantiles, perversas, bárbaras, primitivas y traicioneras producidas por el sistema de representación se encuentra una poderosa nostalgia que nunca está demasiado lejos; la nostalgia que inscribe el deseo oculto en las llamadas sociedades civilizadas del poder erótico del cuerpo, de un registro emocional de la expresividad, de la resistencia elocuente al sufrimiento, de una fuerza rítmica, que —por algunas diferencias esenciales— aparentemente se han perdido en el llamado mundo civilizado. La doble inscripción del discurso racial —la violencia del racismo que se estructura en torno a la pérdida, el deseo del otro que está inextricablemente aparejado a su destrucción— significa que las estructuras discursivas a las que nos enfrentamos nunca pueden hablar por sí solas, la una sin la otra, ambas son igualmente una proyección narrativa esencializadora del propio sistema binario.

Es, por lo tanto, aún más sorprendente que la política de oposición a los sistemas de clasificación racistas funcione tan a menudo exactamente igual en lo discursivo que los sistemas a los que se enfrenta: a través de una concepción esencializadora de la raza. El antirracismo invierte la posición de todos los términos en el sistema discursivo. Así pues, lo que para los racistas es la prueba irrefutable de que los negros no pueden superar sus características negativas, porque están fijadas por la raza biológica y genéticamente; movimientos antirracistas de todo el mundo sostienen que precisamente las características de una esencia racial aseguran una posición positiva, especial, privilegiada o hasta excepcional para los negros en la historia, que además se transmite por herencia biológica y genética, de la que las «diferencias físicas más manifiestas» son señal y garantía. El valor de cada uno de los significantes en el sistema discursivo se ha invertido, de negativo a positivo, pero paradójicamente el paradigma sigue siendo el mismo: las características culturales,

históricas y políticas se mantienen fijas y aseguradas por la biología y la genética, solo que ahora cada atributo funciona como la imagen reflejada, con su esencia racial invertida, del otro en el discurso opuesto. Estamos de vuelta al mismo paradigma dado la vuelta. Mi descripción aquí está lejos de una simple crítica teórica o teoricista, como si las políticas de los movimientos contra la opresión racial pudieran garantizarse por estar sujetas a una reclasificación teóricamente correcta. El problema, en cambio, está en que fundar un movimiento político y unas políticas culturales en un tropo racial esencialista, a cualquier lado del espectro político, tiene efectos políticos reales, muy serios y profundos que no podemos pasar por alto.

En otras ocasiones, he tratado de explicar algunas de las implicaciones de este problema con una frase que desde entonces ha adquirido cierta notoriedad: «el final del sujeto negro esencial». Quiero decir, ahora con mayor énfasis, que, en mi opinión, liberarse de una concepción biológica de la raza, que funciona, como es el caso de Gran Bretaña hoy en día, incluso cuando el discurso racial parece haberse desplazado definitivamente a una forma de racismo cultural, implica y de hecho exige «el final de la noción inocente del sujeto negro esencial». He intentado resumir esta cuestión del siguiente modo:

> Lo que aquí está en juego es el reconocimiento de la extraordinaria diversidad de posiciones subjetivas, experiencias sociales e identidades culturales que componen la categoría «negro», es decir, el reconocimiento de que «negro» es esencialmente una categoría *construida* política y culturalmente, que no puede basarse en un conjunto de categorías raciales transculturales o trascendentales fijas y que por lo tanto no tiene garantías en la Naturaleza [...] Esto implica inevitablemente que la noción de «raza» se debilite y se desvanezca, o que alguna noción compuesta de «raza» en torno al término «negro» pueda garantizar la efectividad de cualquier práctica cultural o determinar en cualquier sentido final su valor estético [...] Una vez que uno accede a las políticas del final del sujeto negro esencial se sumerge de lleno en la vorágine

de un debate político siempre contingente e incierto: una política crítica, una política de la crítica.[38]

Avanzar con firmeza hacia una concepción rigurosamente sociohistórica, cultural y discursiva de las políticas de raza no implica en ningún caso negar la especificidad de las experiencias compartidas de la opresión, la explotación y la marginación que se estructuran sobre la base racial. Tampoco supone en modo alguno reducir la conformación de la experiencia histórica negra a través del funcionamiento del significante racial, las tradiciones culturales que han persistido, evolucionado y se han transferido a través de la experiencia histórica colectiva. Todo esto es la herencia común del sufrimiento y la resistencia que, según Du Bois, es la «herencia social de la esclavitud» junto con las formas vitales distintivas modeladas por el sometimiento a un «desastre común» y la profundidad e intensidad con la que las culturas expresivas negras se han formado con lo que él llamó «una larga memoria». Pero avanzar hacia una concepción discursiva de las políticas raciales supone, insisto, reconocer que cualquier tradición cultural es una *reelaboración*, una *nueva* producción, una transformación, una nueva versión de una identidad que es específica del tiempo, el lugar y las circunstancias y que por lo tanto *no puede* ser la conservación ni la réplica persistente, inalterada a lo largo del tiempo, el espacio y la historia de cierta «mismidad» esencial, original y naturalizada. Lo que surge del enfoque discursivo que aquí presento es que la especificidad y la transformación (la transcodificación, reconstrucción y rearticulación de elementos significativos) *son* exactamente el «trabajo» histórico y político que realiza la cultura.

Por eso, en esta concepción discursiva de las políticas raciales, el significado lo es todo, podemos decir que a pesar de que sus movimientos no son azarosos ni variables indefinidamente, no hay forma de escapar al carácter

[38] Stuart Hall, «New Ethnicities» en Kobena Mercer e ICA Documents 7, *Black Film, British Cinema*, Londres, Institute for Contemporary Arts, 1988.

poroso y permeable de las formaciones culturales, que resultan en la heteroglosia de la cultura, los muchos repertorios de los que extrae y las nuevas combinaciones que realiza constantemente. No hay escapatoria a lo que Mijaíl Bajtín llamaría la «multiacentualidad» del significado racial, no hay forma de evitar que la cultura se deslice dentro de la semiosis indeterminada del significado; por lo tanto *no hay forma de limitar o intentar fijar la variedad de sujetos en los que se convertirán las personas negras*.[39] La forma en que las estructuras discursivas de una cultura se vuelven permeables, reconstituibles y por lo tanto «históricas» en el mejor y único sentido de la palabra significa que las identidades negras no pueden ser aprovechadas para una mera repetición de sus orígenes; sin embargo, puede que esos orígenes se interpreten, ya que la multiacentualidad de la raza como significante resbaladizo implica que no hay forma de limitar la variedad de identidades que la experiencia negra podrá llegar a incluir.

¿Acaso la raza no es entonces, ni más ni menos, que un significante resbaladizo? ¿Algo que aparece en el sistema racializado de representación como el lugar de un conjunto de operaciones discursivas que solo importan porque constituyen un régimen particular de verdad que organiza las prácticas sociales? ¿Acaso toda la horrenda experiencia de la raza en el mundo moderno se reduce a nada más, o nada menos, que a una metáfora o metonimia de la diferencia cultural, que es solo uno entre los muchos discursos de diferencia cultural que operan en nuestro mundo? Si es así, ¿por qué no nos limitamos a abandonar ese hábito, como quien deja de fumar? Hay una palabra perfecta para las diferencias culturales entre grupos, *etnia*, ¿por qué no nos limitamos a disolver en ella lo que llamamos raza? Paso a esta cuestión en mi segunda ponencia, en un esfuerzo de desestabilizar el concepto de etnia, tal y como he hecho con el de raza.

---

[39] El concepto de multiacentualidad lo introdujo Mijaíl Bajtín en «Discourse in the Novel», en Mijaíl Bajtín, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, trad. al inglés por Michael Holquist, Austin, University of Texas Press, 1981.

2. Etnia y diferencia en tiempos globales

Dado que, según lo presenta Anthony Appiah, el concepto de «raza» funciona en el discurso racial como una «metonimia de la cultura», ¿no deberíamos prescindir de las conflictivas trampas que presentan las referencias del término a lo biológico y lanzarnos —tomándonos en serio la cultura— a abordar definitivamente la idea de la raza en términos de «comunidades de significado, que se entrelazan de distintas formas en la rica estructura del mundo social, [que] no es territorio de la biología, sino de la comprensión hermenéutica»?[1] Pero entonces, de nuevo, tal y como se preguntaría la ortodoxia contemporánea, ¿la raza solo viene definida por la cultura?

He intentado argumentar que no podemos deshacernos de la huella biológica y eliminar tan fácilmente la especificidad del discurso racializado. Esto no se debe a que la raza pueda hacer lo que, desde ambos lados del espectro político, aquellos que suelen presentarla en su aspecto biológico o genético, creen que puede hacer; y tampoco se debe a que lo biológico-genético pueda establecer en algún caso las demandas de verdad fundamentales del discurso racial. La razón está en que el discurso racial no

[1] Anthony Appiah, «The Uncompleted Argument: Du Bois and the Illusion of Race», en Henry Louis Gates, Jr., *«Race», Writing and Difference*, Chicago, University of Chicago Press, 1986.

es una forma de verdad en ningún caso, sino un «régimen de verdad», tal y como he descrito este término en mi primera ponencia. El elemento biológico-genético funciona a la hora de fijar la diferencia de forma discursiva a lo largo de la cadena de equivalencias en el sistema racial de representación. Así, sea cual sea su «verdad» en términos de validez científica, la raza da significado al mundo a través de su *funcionamiento discursivo*, genera un cierto sentido del mundo, construye un orden de inteligibilidad, organiza las prácticas humanas dentro de sus categorías y por lo tanto acaba de tener un efecto real. Comprender este funcionamiento discursivo significa entender la raza como un significante resbaladizo.

Este punto de vista no perjudica al argumento de que el discurso racial funciona a fin de esconder lo que son diferencias sociohistóricas y culturales. No obstante, un presupuesto de mi punto de vista es que en el marco de los discursos de la diferencia estamos realmente en el terreno de la generación de distinciones significativas, que siempre se han articulado con operaciones de poder —con los consecuentes efectos simbólicos y reales de subordinación y subjetivización— y que, a su vez, funciona para posicionar todo el sistema discursivo dentro de sus fronteras simbólicas.

Lo que nos preocupa son los «efectos fronterizos» que se producen en el discurso, tal y como los llaman Ernesto Laclau y Chantal Mouffe: el juego del Occidente blanco que construye y consolida las identidades occidentales y blancas a través de la inscripción discursiva de la otredad.[2] Tal y como he defendido, la producción de los otros de Occidente se inauguró con el comienzo de la aventura euroimperial, lo que la hace contigua a la modernidad. Tal y como sugiero, lo que cambió tras la Ilustración, es que se pasó de marcar la diferencia *entre* las distintas especies humanas a marcarla *dentro* de un espectro humano

[2] Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso, 1985 [ed. cast.: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, trad. por Ernesto Laclau, Buenos Aires, FCE, 2006].

continuo, en el cual la raza proporcionó el tropo para la polarización fundamental de las sociedades humanas, con sus distintas gradaciones y variaciones de «civilización» y «barbarie». El discurso de la raza, con su patologización y fetichización del otro en términos corporales, es desde este punto de vista una manifestación históricamente específica y especialmente salvaje y virulenta dentro de esa formación discursiva de la diferencia cultural más amplia que podríamos llamar eurocentrismo u occidentocentrismo. Redefinir la raza ontológicamente de esta forma no supone en ningún caso rechazar ni reducir su especificidad histórica, así como las desastrosas consecuencias históricas que durante siglos han tenido sus efectos. Más bien al contrario. Supone tomarse en serio la raza como un sistema discursivo para la producción de otredad —un sistema cultural e histórico que funciona en el campo del significado— y al tiempo reconocer sus efectos reales y diferenciadores, por ende, rechazar su reducción a cierta clase de noción de diferencia, transcultural o transhistórica, garantizada biológicamente y basada en la naturaleza. Sin embargo, dar este paso crítico supone también reconocer que la consideración de la raza, precisamente en tanto variante de los discursos de la diferencia cultural, nos lleva, analítica y teóricamente, a considerar nuevas relaciones con las otras formaciones discursivas de la diferencia, los otros lugares de antagonismo que produce el juego de poder-conocimiento-diferencia.

Si la diferencia cultural es la formación discursiva más amplia que abordamos, entonces hay, como he señalado anteriormente, un término perfectamente apropiado que hace referencia a esta área distintiva de la diferencia —las lenguas, tradiciones, creencias religiosas, ideas culturales, costumbres y rituales compartidos que unen a grupos particulares—, término en el que, quizás, debería quedar englobado teóricamente lo que ahora referimos con el término «raza».[3] Este término es, por supuesto, «etnia». Soy

[3] Stuart Hall, «New Ethnicities» en Kobena Mercer e ICA Documents 7, *Black Film, British Cinema*, Londres, Institute for Contemporary Arts, 1988; véase también Stuart Hall, «Ethnicity: Identity and Difference», *Radical America*, núm. 4, 1989, vol. 23, pp. 9-20.

consciente de que el significado de etnia está muy cargado y resulta profundamente problemático en el contexto estadounidense, donde es un concepto, si no igual, casi tan controvertido como el de raza. La etnia tiene un lugar muy concreto en la historia de la nación estadounidense, una sociedad que, a diferencia de los Estados nación de Europa occidental, ha entendido que, desde su moderna creación, constituye una sociedad de inmigrantes, y por ello una nación de etnias distintas y sin duda socialmente jerarquizadas. Desde las grandes migraciones de la última mitad del siglo XIX, Estados Unidos ha tenido, como uno de sus principales mitos fundacionales, la noción de sí mismo como una olla de distintas etnias; una olla que hierve a fuego lento y que a veces rebosa, pero que suele cocinar los distintos ingredientes sin disolverlos por completo. Tal y como lo presenta el dramaturgo Israel Zangwill, Estados Unidos es el «crisol de Dios, donde todas las razas de Europa se mezclan y se reforman».[4] *E pluribus unum*: de muchos unos —o no, como sospechaba firmemente Alexis de Tocqueville—.[5] Estados Unidos, más que cualquier otra sociedad industrial occidental desarrollada, se ha visto transformado por grandes olas migratorias, al igual que ocurre también ahora, a finales del siglo XX, por medio de una nueva ola migratoria. Resulta apropiado por lo tanto que la filosofía de la nación para sí misma —el pluralismo liberal— refleje la heterogénea composición étnica y los intereses de su pueblo que la etnia define. La «etnia» se convirtió, en este contexto, en un concepto muy utilizado y ampliamente cuestionado en las ciencias sociales estadounidenses de los años sesenta y setenta, a pesar de que, con la nueva ola migratoria actual —que procede sobre todo de América Central y América Latina, el Caribe y Asia—, el concepto ha regresado de forma preocupante y problemática al escenario político contemporáneo.

En este punto, no obstante, quiero ampliar el marco de mis investigaciones y dejar a un lado, por un

[4] Véase Werner Sollors, *Beyond Ethnicity: Consent and Descent in American Culture*, Nueva York, Oxford University Press, 1986.

[5] Alexis de Tocqueville, *Democracy in America and Two Essays on America*, trad. al inglés por Gerald Bevan, Londres, Penguin, 2003.

momento, la rica complejidad de Estados Unidos vista a través de la lente histórica de la etnia —algo que, entre otros, el reciente trabajo de Werner Sollors, examina en profundidad— para dirigir mi atención a este último momento; en concreto, el movimiento de personas de finales del siglo XX, las grandes migraciones, planificadas o no, de nuestro momento actual. A pesar de que afectan a Estados Unidos de un modo particular, estas migraciones son fenómenos globales de relevancia histórica.[6] Quiero tomar esta dimensión globalizadora como el elemento central de mis reflexiones e intentar trasladar las especificidades del Estados Unidos contemporáneo a este contexto global más amplio, para que podamos relacionar la globalización con el regreso dramático e inesperado de la etnia a esta fase de la modernidad tardía o de la posmodernidad. En este sentido, mi propósito es entender la cuestión de la etnia —ligada y relacionada, de forma incómoda y no resuelta, con los conceptos, por un lado, de raza y, por otro, de nación— como un problema fundamental que desestabiliza radicalmente los tres términos. Plantear la pregunta de este modo nos coloca ante lo que entiendo como *el* problema del siglo XXI, el problema de vivir con la diferencia, de un modo que no solo es análogo al problema de la «línea de color» que W. E. B. Du Bois planteaba hace más de cien años, sino que supone también una transformación históricamente específica del mismo.

El regreso de la etnia

Incluso en nuestro contexto global más reciente, en esta etapa de la modernidad tardía, en la que la etnia ha adquirido una referencia más clara que en sus primeras manifestaciones, lo que Du Bois llamaba la «línea de color» —«las razas oscuras en relación con las más claras»—, la relación entre raza y etnia es todavía conflictiva

[6] Werner Sollors, *The Invention of Ethnicity*, Nueva York, Oxford University Press, 1991.

y problemática.[7] Las actuales relaciones entre negros y minorías étnicas en Estados Unidos —y cada vez más en Europa, tanto del este como del oeste—, no solo son difíciles social y políticamente, en una suerte de fricción y conflicto frecuente así como de alianza y causa común; por añadidura, las especificidades históricas a las que se refieren los términos «raza» y «etnia» son ahora muy distintas. Cada término tiene temporalidades diferentes en relación con sus efectos, la raza y su historia es una de las dinámicas centrales —un hecho histórico fundamental— de la historia y de la sociedad estadounidenses; mientras que la etnia, especialmente en su sentido multicultural, es de origen más reciente y tiene un papel muy distinto en la sociedad de Estados Unidos, si lo comparamos con el que desempeña en Europa. La tensión entre ambos términos da también lugar a la preocupación generalizada de que, de nuevo, la escala y la inmensidad de la opresión racial se vean marginadas a medida que se disperse en el espectro más segmentado y generalizado de la incorporación y la exclusión de la diferencia asociado a la etnia.

En la década de 1970, se produjo en Reino Unido un debate que tuvo un impacto directo en la cuestión de cómo se han escenificado la raza y la etnia recientemente. Sucedió justo en ese punto en el que la ilusión del crisol de culturas o de la conclusión asimilacionista de los migrantes afrocaribeños y asiáticos de las décadas de 1950 y 1960 se abandonó por completo a consecuencia del aumento de la conmoción abiertamente racista en las calles de las ciudades británicas, así como de la aprobación de leyes migratorias claramente racializadas por parte del Parlamento británico. Permitidme que me detenga en este punto para señalar que el final del sueño asimilacionista que marcó la primera etapa de las migraciones afrocaribeñas y asiáticas supone un punto de inflexión de trascendencia histórica internacional para la reflexión que aquí propongo. Es el punto de inflexión en el que la primera generación de migrantes al Reino Unido de posguerra abandona definitivamente el sueño liberal-asimilacionista enfrentado al racismo persistente, en tanto las

[7] W. E. B. Du Bois, «Of the Dawn of Freedom» en *The Souls of Black Folk*, Nueva York, Dover, 1994.

consecuencias, en términos de autonegación y autodesprecio colectivo (real y simbólico), eran simplemente excesivas. Poco a poco, el bienintencionado y gran discurso liberal sobre la asimilación, que surgió tras a la Ilustración, reveló su lado oscuro: todos podemos pertenecer a una «familia de hombres», siempre que *tú* te parezcas cada vez más a *nosotros*. Los migrantes comenzaron a insistir en la legitimidad de que fuesen ciudadanos con igualdad de derechos en la comunidad política, a pesar de que culturalmente fueran diferentes: «negro y orgulloso de serlo». Este cambio tuvo lugar en el periodo posterior a la descolonización y, al mismo tiempo, durante el inminente despertar de la revolución de la conciencia negra del movimiento estadounidense por los derechos civiles de la década de 1960, el mismo que acabó con el sueño asimilacionista de distinta forma.

Sugiero que este punto de inflexión, que se produce en los años sesenta, no solo es un acontecimiento importante para las luchas contra la opresión racial y la desventaja racial, que se siguen de la colonización y la esclavitud, sino que además es un momento fundamental de ruptura y transformación. Hasta el momento, los argumentos antirracistas habían planteado sus demandas con firmeza sobre la base del universalismo humanista de la Ilustración —si quieren en el lado más «iluminado» de la Ilustración— que era el lado de la ciudadanía universal que había reclamado la Revolución haitiana en su momento inicial de 1791, cuando exigía la abolición de la esclavitud a la Asamblea Nacional francesa en nombre de los derechos humanos del hombre. De hecho, lo que se decía era: «Somos negros, pero somos humanos y por lo tanto también ciudadanos universales». Sin embargo, como sabemos, lo que estaba implícito en la tramposa respuesta que la Asamblea Nacional devolvió a Toussaint L'Ouverture fue el universalismo humanista panóptico según el cual la Ilustración occidental y su pensamiento revolucionario, estaban en realidad basados en un particularismo no asimilacionista: «Sí, son ustedes negros y humanos, pero para ser realmente humanos han de convertirse en franceses y europeos, es decir, han de civilizarse, como nosotros».

Bhikhu Parekh, en su artículo de 1994 «Superior People» [Gente superior] hace una valiosa contribución a la visibilidad de esta grave contradicción en el corazón de la Ilustración y el pensamiento liberal, al sacar a la luz su lado oscuro.[8] Catherine Hall, una historiadora cultural feminista que trabaja en género, raza y etnia, y que resulta ser mi pareja, también llama la atención sobre este punto. Su trabajo sobre el papel de Jamaica en la constitución y en el imaginario de la etnia inglesa blanca, en el periodo del siglo XIX después de la abolición, sostiene que no podremos entender la complejidad de los cambiantes indicadores de la diferencia que definen la formación racial discursiva en ese momento, hasta que no entendamos también la auténtica especificidad que representaba el pensamiento liberal de los misioneros baptistas, proabolicionistas; que tan importante papel tuvieron en el intento de producir un sujeto esclavo respetable, liberado por el Cristianismo, y con una respetable familia cristiana negra en los pueblos de la Jamaica posabolición. Este pensamiento liberal de los misioneros baptistas ha tenido efectos reales significativos, por ejemplo, en la persistente fuerza del baptismo negro en la vida religiosa de la Jamaica contemporánea, además de la importante diferencia que supuso tanto frente al racismo de «especies» de la Jamaica blanca de las plantaciones, como para lo que hoy podríamos entender como un discurso genuino de liberación negra sobre la igualdad racial.[9]

Por ello, mi propuesta provisional es que aunque el debate entre la igualdad entendida desde la universalidad o la similitud, por un lado, y la igualdad basada en la diferencia, por el otro, ya había surgido en el feminismo

[8] Bhikhu Parekh, «Superior People: The Narrowness of Liberalism from Millto Rawls», *Times Literary Supplement*, núm. 25, febrero, 1994, pp. 11–13.

[9] Catherine Hall, «Missionary Stories: Gender and Ethnicity in England in the 1830s and 1840s» en Catherine Hall, *White, Male and Middle Class: Explorations in Feminism and History,* Cambridge, Polity, 1992. La relación entre Jamaica y Reino Unido se examina en mayor profundidad en Catherine Hall, *Civilizing Subjects: Colony and Metropole in the English Imagination, 1830–1867,* Cambridge, Polity, 2002.

temprano de finales del siglo XVIII y reaparecido con mucha determinación con el auge del movimiento contemporáneo de las mujeres después de 1968, no fue hasta el momento decisivo de los años sesenta y setenta cuando este debate interno entre la «similitud» y la «diferencia» se instaló de forma generalizada en el discurso antirracista y anticolonial. El reconocimiento político y la celebración cultural de la diferencia, de ese momento en adelante, marca una ruptura discursiva radical al aceptar la diferencia, la reconfiguración de la diferencia cultural como un foco positivo de identidad e identificación, y posteriormente al redefinir el amplio campo de los antagonismos sociales en la política contemporánea en general. Este momento marca la ruptura con el discurso del universalismo de la Ilustración y el humanismo liberal en el que, hasta ese momento, se habían basado las luchas de resistencia. A pesar de que el discurso de la «igualdad» de la Ilustración continúa operando discursivamente en todas las luchas contra la dialéctica de la otredad, este se ve seriamente desintegrado a partir de este momento y aparece siempre «bajo el borrado» por el discurso de la «diferencia». En consecuencia, todas las demandas basadas en la adscripción de similaridad o de similitud se someten a lo que Derrida llama el juego infinito de la «ola de diferencias».[10] Cuando el discurso del antirracismo empieza a compartir un espacio discursivo contiguo al de otros discursos de la diferencia cultural, es entonces cuando la política de identidad cultural entra definitivamente en un nuevo momento de pos-Ilustración.

A la luz del esquema analítico que he presentado, podemos ahora intentar reubicar la cuestión de cómo se reposicionaron los migrantes afrocaribeños y asiáticos en el Reino Unido de los años cincuenta y sesenta, a fin de entender lo que está en juego en el llamado regreso de la etnia y la reconfiguración de la diferencia cultural; lo que creo se ha convertido en una característica fundamental en nuestro momento de globalización de modernidad

---

[10] Jacques Derrida, «Différance», en *Margins of Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1984 [ed. cast.: *Márgenes de la filosofía*, trad. por Carmen González Marín, Madrid, Cátedra, 2006].

tardía, pos-Ilustración. En lo relativo al contexto británico, permítanme entonces narrar lo que entiendo como el cambio discursivo clave, implícito en lo que llamo el ambiguo «regreso de la etnia» en el contexto de la globalización.

Tras el final del sueño asimilacionista y la revalorización positiva del discurso de la diferencia, surge un debate a partir de los años setenta entre los movimientos contra la discriminación y la opresión racial en Reino Unido. Multiculturalismo se había convertido en una palabrota. Se tomó para significar esas escenas paternalistas de pluralidad cultural, tan sintomáticas de un momento anterior —y familiares para los que ya éramos estudiantes en Reino Unido cuando comenzó la ola de migración negra de clase trabajadora—, en las que alguna iglesia blanca o algún grupo comunitario bien intencionado e ilustrado nos invitaba a preparar nuestra «comida étnica», ponernos nuestra «ropa étnica» y cantar canciones en nuestros «idiomas étnicos». Busqué sin éxito en mi armario cualquier rastro de traje étnico para poder participar en el «espectáculo de la etnia», como yo lo llamaba. El multiculturalismo llegó a verse como una distracción voluntaria, una oclusión deliberada de las estructuras más profundas de la desventaja racial institucionalizada que operaban en materia de vivienda, educación, empleo, salarios, condiciones laborales y bienestar. Se entendía que algo que escondía las formas más repugnantes de prejuicio racial y racismo, que se habían convertido en parte de la vida cotidiana de las familias trabajadoras migrantes negras. Se decía que el multiculturalismo abordaba solo los efectos superficiales del racismo; la cosa empeoró con la ortodoxia de la izquierda tradicional, que defendía que, en cualquier caso, las cuestiones materiales y de clase eran prioritarias, y aquellas culturales, secundarias y superestructurales.

El antirracismo surgió, de este modo, en los años setenta como el opuesto binario al multiculturalismo y se convirtió en un significante de un conjunto de estrategias políticas de campaña radicalmente a la izquierda. Significativamente, este fue el momento en el que, al privilegiar la raza sobre la diferencia cultural, el significante «negro» se convirtió en una categoría de identificación movilizadora,

adoptada tanto por afrocaribeños como por asiáticos, y en la que se incluían sijs, hinduistas, musulmanes, bangladesíes y otros grupos culturales del subcontinente indio, así como jamaicanos, triniteños, barbadenses y otros «pequeños isleños» del Caribe. Como consecuencia, el «negro» se hizo visible en su funcionamiento como identidad discursivo-política, una insignia de identificación adoptada por distintos grupos culturales en su lucha contra el racismo, en lugar de un significante étnico que hacía referencia a la existencia de las diferentes características culturales.

Esta práctica de autodenominarse negro nunca fue universal. Por un lado, había ciertos migrantes, del subcontinente indio sobre todo, quizás menos implicados en la política antirracista más activa, que sentían que no podían identificarse tan fácilmente con un término para una identidad cultural racializada que hacía referencia evidente al pueblo afrocaribeño, para quienes negro significaba esas «diferencias físicas más manifiestas de color, pelo y esqueleto» que ya hemos analizado. Pero, por otro lado, la identificación de la juventud afrocaribeña de los años setenta —a través de la adopción de los emblemas y de los lenguajes del movimiento Rastafari, y de la identificación metafórica que eso forjaba entre ellos y su simbólica tierra natal en el Caribe o en África— hizo que el contenido cultural del significante «negro» se profundizara, otorgándole además especificidad cultural. Igual que la corriente del antirracismo radical, asociada a la década de 1970 y al periodo que siguió a las revueltas urbanas de 1981 se redujo durante los años ochenta y noventa, las cuestiones culturales escalaron en la agenda. A medida que la política cultural se iba convirtiendo cada vez más en la punta de lanza de las luchas en torno a la opresión y la marginación racial, vino el relativo declive, aunque no la desaparición, del significante «negro», que sirvió de causa común a las alianzas políticas entre asiáticos y afrocaribeños. No obstante, la fragmentación de la escena en una proliferación de distintas identidades étnicas que eran clasificadas según sus especificidades culturales parecía anunciar la llegada de la versión estadounidense del multiculturalismo plural; tal y como sucede hoy en Reino Unido donde no solo se enfatiza cada vez más la

diferencia cultural, sino que la especificidad de las diferentes tradiciones culturales también se ha convertido en algo fundamental para la construcción de identidades, cada una concebida de forma muy particularista, homogénea, autosuficiente y culturalmente encerrada en sí misma Por este motivo, hay cierto tipo de políticas de la identidad étnica que predominan cada vez más sobre... Bueno, ¿sobre qué? Me veo tentado a decir que estos acontecimientos ocurridos en los años noventa predominaron sobre las políticas que surgieron en torno al significante racial «negro». Pero, como sugería, en el contexto de Reino Unido, aquello no fue *racial* en ninguno de los sentidos evidentes y aceptados del término, ya que se trataba de un significante que logró la identificación de distintos grupos (asiáticos y afrocaribeños) a los que consiguió así movilizar; pero de quienes a duras penas se podría decir que pertenecieran a la misma raza: estos grupos comparten pocas de las diferencias físicas o biológicas «más manifiestas» a excepción de una, el color, e incluso esa solo en su sentido más vago y metafórico en el que, en Estados Unidos, uno podría referirse a «personas de color», o a «no blancos» de forma más amplia.

«Negro» fue un significante político porque su narrativa de identificación sugería que las similitudes que unificaban a los grupos que lo tomaron como «insignia» —como diría Du Bois: a quienes se identificaban con el término como un significante de la experiencia de la opresión y de la exclusión racial basada en el color, y a quienes expresaban su oposición política a la marginación por motivos raciales— eran mayores que las diferencias que podían dividirlos, ya fuesen morfológicas, lingüísticas, históricas, de costumbre o religiosas. A pesar de la adopción militante de un estandarte antirracista, podemos apreciar cómo, de hecho, las políticas de tales movimientos se articulaban en el discurso: a través del funcionamiento del significante resbaladizo y de sus relaciones con la similitud y la diferencia, a medida que estos acontecimientos tomaron forma en la ruptura de los discursos liberales humanistas y universalistas.

La otra dimensión que tendía a unificar políticamente a los dos grupos, asiáticos y afrocaribeños, fue la historia compartida de colonización e imperialismo. Una de las características que destaca este aspecto de mi narrativa, en el contraste entre la política antirracista del Reino Unido durante los años setenta y ochenta y las nuevas políticas globales de diferencia cultural actuales, es cómo el legado compartido de colonización e imperialismo, o las contradicciones entre el Primer y el Tercer Mundo, entre Occidente y el resto, a veces complementa y refuerza lo que Du Bois llamaba el legado social compartido de la esclavitud, pero otras veces distorsiona, interrumpe y se posiciona en una relación superpuesta y disociada de ese legado. En las nuevas políticas de diferencia cultural, esta es una de esas líneas divisorias de la especificidad histórica que por un lado atraviesa la supuesta unidad de experiencia e identidad entre negros de la diáspora y, por otro, fractura cualquier unidad política dada, asumida o garantizada entre negros y otras minorías étnicas. Lo que resulta de esto no es la convergencia de las luchas, sino un problema posmoderno con el que estamos muy familiarizados: la proliferación de los antagonismos sociales. Podemos apreciar el cambio que acabo de describir —la caída de lo «negro» frente al predominio de identidades étnicas más discretas en Reino Unido desde los años ochenta— como un aspecto de un fenómeno mayor que es el «regreso a la etnia». En Estados Unidos hay paralelismos, aunque no exactamente iguales, en las conflictivas relaciones entre negros y chicanos, así como otros latinos, coreanos, vietnamitas, chinos y otros grupos étnicos no blancos surgidos de las migraciones al país en los años ochenta. Lo que tenemos aquí es un campo emergente de diferencia y disputa racial, cultural y étnica que, a finales del siglo XX, se articula de distintas formas en distintos lugares. Definiría todo esto como un campo de antagonismo y disputa cultural en proliferación y fragmentación, que se niega a convertirse en un espacio unificado y suturado de representación política, y en su lugar sigue siendo un terreno de diferencia articulado en su forma relativamente desintegrada y desagregada como lugar de antagonismo generalizado.

Para complicar la escena todavía más: no debemos entender lo que llamo el «regreso a la etnia», que privilegia la diferencia cultural sobre las políticas antirracistas, como el final de la historia. En Reino Unido, el predominio de identidades étnicas diferenciadas ocupa ya el mismo terreno discursivo que otro significante rival: «británico negro», binomio en el que el primer elemento recibe ahora una inflexión conflictiva del segundo. Este término también, toma la cultura nacional como lugar de disputa, pero tiende a sobrepasar, en lugar de reforzar las fronteras racializadas y étnicas entre los afrocaribeños y los asiáticos. En la actualidad, este significante está ganando terreno con rapidez, sobre todo entre la tercera generación de ambos grupos en Reino Unido. Si les gusta profundizar en las taxonomías y en lo que estas revelan acerca de cómo se construyen y se movilizan las identidades a través del cambio de los significantes en la lucha política, entonces puede que les guste reflexionar sobre las similitudes y diferencias entre y a través de las diásporas del «Atlántico negro», el concepto generativo de Paul Gilroy. A la luz de todo esto, es sorprendente observar que los estadounidenses negros pasaron a adoptar la solemne designación de la combinación nacional-étnica de «afroamericanos», en el mismo momento —un momento de etnización de las taxonomías raciales— en que las comunidades migrantes negras del Caribe y asiáticas de Reino Unido comenzaban a acceder tímidamente a la identidad nacional racializada de «británico negro»; momento que también podríamos definir como de etnización de la nación.

Espero haber dicho lo suficiente a favor de la idea de que, en los discursos de diferencia cultural, que han asumido un significado aún mayor en nuestro mundo pos-Ilustración, «etnia» es una construcción discursiva, un significante resbaladizo, exactamente igual que lo es «raza». Además, en las taxonomías de la diferencia cultural, y en el juego de las identidades e identificaciones, que es la cuestión más grave detrás de este juego discursivo, la etnia y la raza siguen jugando entre sí al escondite. La idea con la que empezamos, de que los discursos de la diferencia cultural podrían resolver los problemas

engendrados por las operaciones en el discurso de la raza, era según parece demasiado optimista.

Globalización moderna tardía

Entonces, ¿por qué asistimos al regreso de la etnia, de la evaluación positiva del *ethnos*, no solo en los ejemplos que he dado sino como fenómeno mundial? Cómo vamos a entender y narrar lo que está pasando globalmente en torno a cuestiones de identidad cultural, diferencia cultural y política de representación cultural en este momento poscolonial, parece pos-Ilustración, que además parece ser posnacional, es decir, ahora que puede que los Estados nación imperiales occidentales sean algo del pasado. Hago hincapié en el momento coyuntural porque su carácter transitorio e inestable es realmente lo que, para mí, indica el prefijo *pos-*, que subraya la cuestión de qué es lo que perseguimos, de dónde emanan las consecuencias que conocemos, sin que hayamos superado sus resonantes efectos, y sin poder nombrar ningún nuevo estado hacia el que nos dirijamos por fin. Además, este ubicuo prefijo ofrece más que un simple atisbo de que la transición podría ser un estado de cosas permanente, una transición sin término, un tiempo distorsionado sin la promesa de reemplazo.

Así, *poscolonial* significa posterior a la época en que el poder imperial se ejerció por medio de la colonización directa, pero también significa una era en la que todo sucede todavía bajo la estela del colonialismo y por lo tanto carga con las implicaciones de los trastornos causados por la colonización. El término indica un momento en el que todo lo que se dice en la conversación hace referencia al colonizador dominante, a Occidente, contra el que se puede resistir, pero cuya presencia como fuerza activa, como interlocutor, no se puede negar, ya que la configuración que caracterizó la época anterior es aún visible, funciona y tiene efectos reales. Por lo tanto, uno podría utilizar poscolonial en el mismo sentido que

posestructuralismo, el momento teórico en el que no se ha superado por completo el estructuralismo, al que aún se hace referencia en las posiciones teóricas que el posestructuralismo intenta desplazar. Concluimos también, en este caso, que la *posmodernidad* es el momento tras la modernidad, un momento que no puede sino concebirse como una inversión y una rearticulación del discurso de la modernidad, lo que resulta en que la modernidad esté en las calles, no solo en los museos. Y *deconstrucción* es el momento tras las grandes narrativas de la metafísica y la modernidad occidentales, pero es un momento que no es capaz de trascender los puntos de acumulación discursivos contra los que se dirige su propio antifundacionalismo. En tales circunstancias, las identidades culturales son otro concepto que ahora se situaría «bajo el borrado», precisamente por las formas más características de identidad y diferencia cultural que constituyeron los grandes discursos de la modernidad —imperiales, nacionales, raciales, étnicas, masculinas, etnocéntricas y heterosexuales— que ahora se descentran *y* se reconfiguran en nuevas combinaciones al mismo tiempo. ¿Cómo se constituye y se narra así la identidad cultural en nuestro momento global?

Lo que realmente distorsiona las identidades culturales a finales del siglo XX es una complejidad de procesos y fuerzas de cambio que, para mayor comodidad, resumiremos con el término «globalización». Con globalización nos referimos a la integración completa de la producción económica, los mercados, los sistemas financieros, los flujos de información y la tecnología por todo el mundo, junto con el movimiento universal de capital, bienes, mensajes e imágenes mediáticas y personas, lo que resulta en la alteración de las fronteras establecidas, reales y simbólicas. La globalización se refiere a estos procesos que se cruzan, que cada vez más trascienden las fronteras nacionales, que integran y conectan los Estados nación, las culturas nacionales, las comunidades diversas y las organizaciones en nuevas combinaciones espaciotemporales, que hacen que la realidad y la experiencia del mundo estén más interconectadas. Todo esto implica el declive de la idea política clásica del Estado nación soberano, el

clásico concepto económico de la economía nacional que se autorregula y la clásica concepción sociológica de la sociedad como una totalidad suturada; esta última ahora queda desplazada por una perspectiva que analiza cómo se ordena la vida social a través de tiempos y espacios superpuestos y discontinuos.[11]

Tal condensación espaciotemporal, o disociación de distancias y temporalidades, es una de las características más significativas de la globalización y tiene una influencia directa en cuestiones de identidad y cultura. El tiempo y el espacio son, a fin de cuentas, las coordenadas básicas de todos los sistemas de representación, tal y como David Harvey demuestra firmemente en *The Condition of Postmodernity* [La condición de la posmodernidad].[12] Todos los medios de representación (escritura, dibujo, pintura, fotografía, telecomunicaciones, sistemas de información) deben traducir su sujeto a dimensiones espaciotemporales. Las narrativas literarias traducen así los acontecimientos en secuencias temporales de presentación-nudo-desenlace y los sistemas visuales de representación traducen los objetos tridimensionales a dos dimensiones. En su emocionante libro *The Black Atlantic* [El Atlántico negro], Paul Gilroy habla de intentar cambiar el modo en que representamos la historia de la música negra: pasar de la forma lineal, en la que la autenticidad africana da paso a la no autenticidad estadounidense, a «una carretera de doble sentido entre las formas culturales africanas y las culturas políticas de las diásporas». Propone la idea de un cambio «del cronotopo de

[11] Véase Arjun Appadurai, «Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy», *Public Culture*, núm. 2, 1990, vol. 2, pp. 1–24. Véase también Stuart Hall, «The Local and the Global: Globalization and Ethnicity» en Anthony King, *Culture, Globalization, and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, Londres, Macmillan, 1991.

[12] David Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Inquiry into the Origins of Cultural Change,* Londres, Blackwell, 1991 [ed. cast.: *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, trad. por Martha Eguía, Buenos Aires, Amorrortu, 1998].

la carretera al cronotopo del cruce de caminos»,[13] toma prestada la noción de Bajtín del cronotopo como «una unidad de análisis para estudiar los textos según la proporción y la naturaleza de las categorías espaciotemporales que se representen [...] una óptica para analizar con rayos X las fuerzas que operan en el sistema cultural del que surgen los textos».[14] Homi Bhabha, que analiza cuestiones similares en un marco poscoloinal, en lugar de en un contexto posesclavitud, define las relaciones entre el colonizador y el colonizado en términos de temporalidades disociadas, en las que «lo colonial» solo puede repetirse en «lo colonizado» a cierta distancia, con una diferencia desestabilizadora, a través de una serie de figuras disimuladas, con mimetismo, parodia o realismo grotesco, solo algunos de los muchos circuitos a través de los cuales los colonizados ocupan el intervalo o vacío «entre» estas temporalidades disociadas para dar la vuelta y desestabilizar radicalmente el tiempo lineal de la modernidad ilustrada.[15] En *Beloved* [El amado] de Toni Morrison, las cuestiones de memoria y de disociación radical entre los compases funcionan de la misma manera a la hora de renarrar la experiencia de la esclavitud en el contexto afroamericano.[16]

La definición y redefinición de las relaciones espacio-tiempo dentro de los diferentes sistemas discursivos de representación tiene efectos profundos en cómo se narran y se entienden las identidades. Todas las identidades

---

13 Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, (Massachusetts), Harvard University Press, 1993, [ed. cast.: *Atlántico negro: modernidad y doble conciencia*, trad. por José María Amoroto Salido, Madrid, Akal, 2014].

14 Mijaíl Bajtín, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, trad. al inglés por Caryl Emerson y Michael Holquist, Austin, University of Texas Press, 1981.

15 Homi Bhabha, «Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse» en *The Location of Culture*, Nueva York, Routledge,1994 [ed. cast.: *El lugar de la cultura*, trad. por César Aira, Buenos Aires, Manantial, 2003].

16 Toni Morrison, *Beloved*, Nueva York, 1987 [ed. cast.: *Beloved*, trad. por Iris Menéndez Sallés, B (Ediciones B), Barcelona, 1988].

se ubican en un espacio y tiempo simbólico. Como la sexualidad, tienen lugar en el «campo de visión», según sugiere Jacqueline Rose en su libro del mismo nombre; y la visión siempre tiene sus coordenadas espaciales, reales o imaginarias, de campo o del conjunto en donde perceptivamente «se coloca» el sujeto. Se podría decir que el escenario del espejo, que para Jacques Lacan es el sitio mismo de la identificación imaginaria, es precisamente un teatro de relaciones que hablan del espacio sobre dicha ubicación entre las diferentes partes del yo, y entre el yo y su reflejo en la mirada del otro.[17] Afirmar que todas las identidades se sitúan o se imaginan en un espacio y tiempo simbólicos es, por lo tanto, afirmar que podemos ver las identidades culturales como «paisajes», con un lugar imaginado u «hogar» simbólico, un *heimat*. Además de donde se sitúen temporalmente —en las narrativas del yo, en nuestras propias historias vitales, en tradiciones inventadas que relacionan el pasado y el presente en el marco de mitos originarios que proyectan el momento actual al pasado arcaico o en narrativas de la nación que conectan al individuo con acontecimientos mayores a escala colectiva— debemos comprender el significado completo de la identidad cultural de las relaciones espaciales, que es lo que Edward Said llamó «geografías imaginarias».[18]

El lugar es una de esas coordenadas fuertes de representación de la identidad cultural. Este es relevante tanto como espacio denso, concreto y local en el que se han superpuesto infinidad de relaciones a lo largo del tiempo, produciendo un sentido rico y matizado acerca de cómo ese espacio arraiga en formas de vida características; y también como una suerte de garantía simbólica de que los

[17] Jacques Lacan, «The Mirror Stageas Formative of the Function of the "I"» en Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, trad. al inglés por Alan Sheridan, Londres, Tavistock, 1977.

[18] Edward Said, *Orientalism*, Nueva York, Routledge, 1978, [ed. cast.: *Orientalismo* trad. por Cristóbal Pera, Enrique Benito Sole, Debolsillo, España, 2016]. Sobre la identidad «paisajista», véase Stuart Hall, «New Cultures for Old» en Doreen Massey y Pat Jess, *A Place in the World? Places, Cultures and Globalization*, Milton Keynes, Open University, 1995.

patrones culturales, estables y continuos se reproducirán sistemáticamente a través de las tradiciones que reflejan la estabilidad del parentesco y de los lazos de sangre entre una población establecida, reunida e interconectada. Estas coordenadas concretas de espacio y tiempo son especialmente relevantes para lo que denominaría la versión «fuerte» de la identidad cultural condicionada por el concepto de etnia, en la que se entiende que las actividades sociales, los universos comunes y los sistemas integrales de significado suceden en el mismo lugar real o en un lugar muy específico, un lugar fijado en el discurso, en otro nivel, por los lazos de sangre de familia y parentesco; y por lo tanto, hasta cierto punto, condicionado quizás, por las características físicas comunes. Cuando un pueblo no solo comparte una lengua o costumbres comunes, sino un *ethnos*, su sentimiento de estar conectados o de pertenecer al grupo es especialmente fuerte y, en consecuencia, su versión de la identidad cultural resulta notablemente limitada y homogénea. En realidad, la etnia en este sentido fuerte es una forma de identidad cultural que, aunque esté construida histórica y culturalmente, está poderosamente ligada al sentido de lugar y de orígenes del grupo; sentido que llega a estar tan unificado en muchos aspectos y durante un periodo tan largo —a través de generaciones, en el espacio social compartido y a través de las historias compartidas— que muchos lo viven y lo imaginan no como una construcción de discurso, sino como si hubiera adquirido la perdurabilidad de la propia naturaleza. A pesar de estar construido en el discurso, el fuerte sentido del *ethnos* de una comunidad, tal y como se ha transmitido con la herencia natural, tal y como se ha grabado y heredado fuera de lo que llamaríamos el juego de la historia y la cultura, cuando no a través de las leyes naturales del linaje, señala esta versión de la etnia como la forma discursiva en la que la identidad cultural aparece como parte de los «amigos y familiares» arraigados en «la sangre y la tierra». La etnia en este sentido fuerte nos ayuda a imaginar la cultura como aquello que nos hace sentir «en casa» y como la propia «casa» es al mismo tiempo, el lugar del que venimos originalmente, el que primero marcó nuestra identidad original, del que no podemos escapar, y al

que estamos atados por lazos heredados y obligatorios, del que si nos separamos, el dolor se repetirá a cada nueva pérdida que experimentemos.

Quizás recuerden que en mi primera ponencia, describía el trabajo discursivo que realiza la raza como un significante resbaladizo en la construcción de la cadena de equivalencias que nos permite interpretar a partir de los signos visibles de «las diferencias físicas más manifiestas de color, pelo y esqueleto» aquellos significados que si retrocedemos en la cadena, resultan fijados en lo biológico y lo genético, por así decir, pero que si ascendemos en la cadena, se fijan para referirse a lo cultural y lo civilizatorio. Ahora quiero sugerir que la etnia no solo funciona dentro de la misma cadena discursiva que la raza, sino que además funciona de forma similar, es decir, como un significante resbaladizo. Por ello, aunque la raza esté basada en lo biológico y se deslice hacia lo cultural, el *ethnos* o la etnia en el sentido fuerte que acabo de describir parece estar basada exclusivamente en lo cultural, en el ámbito de los lenguajes compartidos, las costumbres específicas, las tradiciones y las creencias; y *aun así no deja de deslizarse* —especialmente a través de concepciones de sentido común acerca del parentesco— hacia una posición fija transcultural e incluso trascendental en la sangre común, la herencia y los antepasados; todo lo cual, otorga a la etnia una condición de pilar fundacional en la naturaleza que la sitúa más allá del alcance de la historia.

Mi argumento aquí es que, además de sus muchos otros efectos desintegradores, la globalización fractura con fuerza las coordenadas espacio temporales de los sistemas de representación de la identidad cultural y de las comunidades imaginadas que están en juego dentro del concepto de «etnia», lo que provoca la crítica actual en la que la identidad, cada vez en mayor medida, se encuentra, por así decirlo, *sin techo*. Anthony Giddens habla de la separación del lugar que sufre el espacio, provocada por la globalización en sus formas modernas más tardías. Mientras que el lugar se imagina como específico, concreto, conocido y familiar —como el lugar de las prácticas sociales que han formado y conformado nuestras vidas

durante largos periodos de tiempo— lo que argumenta Giddens, con respecto al espacio, es que:

> […] en las sociedades premodernas, el espacio y el lugar coincidían en gran medida, dado que las dimensiones espaciales de la vida social estaban, para la mayoría de la población, dominadas por la «presencia», por actividades localizadas. La llegada de la modernidad aleja cada vez más al espacio del lugar al fomentar las relaciones entre esos otros «ausentes», distantes en su ubicación de cualquier posibilidad de interacción cara a cara. En condiciones de modernidad [...] las localidades se ven profundamente penetradas y definidas en términos de influencias sociales bastante distantes.[19]

De esto se desprende que una de las consecuencias de las formas recientes de la globalización moderna tardía, así como de su intensificación, tal y como argumenta Doreen Massey, es forzarnos a abandonar «la noción de lugares simplemente como establecidos, cerrados e internamente coherentes», y buscar en cambio su «sustitución o reemplazo por un concepto de lugar como punto de encuentro, terreno de la intersección de conjuntos particulares de espacios de actividad, de conexiones e interrelaciones, de influencias y movimientos».[20] Este pensamiento respalda la idea de que el lugar «es la vasta complejidad de las redes entrelazadas y articuladas de relaciones sociales [...] siempre formadas por conjuntos particulares de relaciones sociales y por los efectos que produce el yuxtaponer dichas interrelaciones».[21]

A pesar de esos acontecimientos, no obstante, la globalización no es un fenómeno reciente *per se*. Podríamos

---

[19] Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity, 1990 [ed. cast.: *Consecuencias de la modernidad*, trad. por Ana Lizón Ramón, Alianza, Madrid, 1999].

[20] Doreen Massey, «The Conceptualization of Place» en Doreen Massey, *A Place in the World? Places, Cultures and Globalization*.

[21] Doreen Massey, *Space, Place, and Gender*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994.

decir que se inauguró al final del siglo XV, en el momento en que Europa, tras haber expulsado a sus otros —judíos y musulmanes— se dio la vuelta y emprendió la aventura euroimperialista a la que llamamos modernidad a escala global. Como ya he argumentado anteriormente, el trastorno del mundo compuesto por pueblos establecidos, emparentados y unificados territorialmente comenzó con la exploración y la conquista, con la colonización y la esclavitud.[22] El primer intento de formar una economía de mercado capitalista de base mercantil tomó la forma de fenómeno global, en lugar de regional o continental. A la célebre cita de Karl Marx, sobre los efectos desintegradores de este sistema mundial, «todo lo sólido se desvanece en el aire», se podría añadir que en su encarnación en esta modernidad tardía, la globalización simplemente ha intensificado este efecto, que ahora adopta nuevas formas.[23] Sin embargo, aunque hace mucho que el capitalismo y el mercado mundial atravesaron los espacios culturales homogéneos que respaldaban las concepciones tradicionales de la identidad colectiva, es sorprendente identificar que esas versiones de «comunidad imaginada», en el sentido de Benedict Anderson, han permanecido intactas hasta hace poco, debido a que la nostalgia de la comunidad y de la cultura compartida, es una de las cantinelas compensatorias y consolatorias más extendidas de la modernidad.[24] Existen ya pruebas suficientes de que la globalización de la modernidad tardía, tal y como la conocemos, mina y pone en crisis todavía más a esas formaciones centradas y

---

[22] Stuart Hall, «The West and the Rest: Discourse and Power» en Stuart Hall y Bram Gieben, *Formations of Modernity*, Cambridge, Polity, 1992. Véase también Stuart Hall, «Creolization, Diaspora and Hybridity in the Context of Globalization» en Okwui Enwezor et al., *Créolité and Creolization: Documenta 11, Platform 3*, Ostfildern-Ruit, Hatje Cantz, 2003.

[23] Karl Marx y Friedrich Engels, *The Communist Manifesto*, Londres, Penguin, 1967 [ed. cast.: *Manifiesto del Partido Comunista*, trad. por José Mesa y Leompart, España, La Emancipación, 1872].

[24] Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983 [ed. cast.: *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, trad. por Eduardo L. Suárez, México, FCE, 1993].

unificadas de la identidad cultural, incluida la más poderosa de las identidades modernas: la nación. Tales pruebas de la pérdida de identificación con la cultura nacional sugieren que estamos asistiendo a un fortalecimiento de los flujos culturales y los lazos colectivos que funcionan «por encima» y «por debajo» del nivel del Estado nación, operando en escalas interpenetradas que trastornan nuestras distinciones convencionales de localidad, vecindad y región.

Algunos teóricos culturales de la modernidad tardía defienden que existe ahora una tendencia sorprendentemente poderosa hacia la interdependencia global que conduce a la ruptura de todas las identidades fuertes. La disolución de nuestra vieja idea de «lo local» —¿o era una fantasía?— produce una fragmentación de los códigos culturales, una multiplicidad de estilos mediados por la tecnología actual, un énfasis en lo efímero y una celebración de la diferencia dentro del pluralismo cultural contemporáneo, todo lo cual sucede en el nombre de la *posmodernidad global*.[25] Se ha dicho que los flujos culturales en el marco del consumismo globalizado, a pesar de su desigualdad y de que están dominados por Occidente, crean la posibilidad de nuevas formas de identidades comunes transnacionales, incluso cuando en el proceso de compartir entre personas que se encuentran muy alejadas en el espacio, el tiempo y las condiciones culturales interviene el estatus de los participantes en tanto consumidores de los mismos bienes, clientes de los mismos servicios, público de las mismas imágenes.[26] Las personas en pueblos remotos en países pobres tercermundistas pueden hoy recibir en la privacidad de sus hogares los mensajes y las imágenes de las culturas consumidoras ricas de Occidente, que son el contenido privilegiado que se transmite por la televisión global, la radio ubicua, el satélite y otros sistemas de información que conectan con las nuevas

[25] Stuart Hall, «The Question of Cultural Identity» en Stuart Hall, David Held y Tony McGrew, *Modernity and Its Futures*, Cambridge, Polity, 1992.

[26] Véase Mike Featherstone, *Global Culture: Nationalism, Globalism, and Modernity*, Londres, Sage, 1990.

redes globales a quienes antes estaban en la periferia. Los vaqueros y las zapatillas deportivas, el uniforme de los jóvenes en la cultura popular occidental, son tan omnipresentes en el Sudeste Asiático como en Estados Unidos o Reino Unido, no solo porque a menudo se han fabricado en Taiwán, Hong Kong o Corea del Sur para tiendas de Londres, Nueva York, Los Ángeles, París o Roma, sino también por el incremento del marketing mundial y la cultura de la imagen del consumidor joven occidental. Es difícil, en tales condiciones, pensar en la cocina india como algo expresivo de las auténticas tradiciones «étnicas» del subcontinente del sur de Asia, cuando en las principales calles de todas las ciudades de Gran Bretaña hay al menos dos restaurantes indios. En el East End, Tower Hamlets o en Isle of Dogs en Londres salir, por ejemplo, «a por un *curry*» es la forma favorita de los *skinheads* del Frente Nacional de prepararse antes de una noche de entretenimiento dando palizas a jóvenes bangladeshíes; la combinación es ahora tan «inglesa» como una taza de té.

Aun así, en todos esos ejemplos de posmodernidad global, la homogeneización cultural es la narrativa ortodoxa en auge como estrategia transnacional de la globalización. Dado que existe aquí una geometría de poder distinta —visto que es más fácil «comer étnico» en Los Ángeles que en Calcuta—, esta es una narrativa que entiendo resulta especialmente seductora para los intelectuales críticos occidentales. Sin duda, hay gran parte de verdad en ella. Al mismo tiempo, se trata en mi opinión de un juicio parcial de la explotación cultural, un cuento con el que asustar a los niños pequeños. Permítanme que intente expresar, poco a poco, lo que creo no es correcto en esta forma de conceptualizar los efectos de la globalización, y, por extensión, lo que no es correcto, en una concepción de la «etnia» igualmente homogeneizadora y esencializadora que, por su presencia ausente en el discurso del lamento, sustenta la narrativa de la homogeneidad cultural como su reflejo opuesto.

Contra esta tesis se puede argumentar, primero, que el aspecto más impactante de las nuevas formas de globalización es la aparición, junto con las tendencias hacia la

homogeneización, de la *proliferación de diferencias* de todo tipo. El mercado global solo aprovecha, de hecho, algunos de estos acontecimientos; este en cualquier caso se mueve y responde, tanto explotando las diásporas como regulándolas; utiliza formas de marketing de nicho con las que aprovechar las ventajas marginales produciendo efectos fluctuantes que el capital solo controla parcialmente. Lo que la narrativa de la homogeneización cultural pierde de vista es que la marcha del capital global viene acompañada del recuerdo y del regreso inesperado de nuevas formas de identificación local, nuevas formas de apego simbólico a las connotaciones de lugar y a la especificidad cultural, así como nuevas formaciones discursivas de lo tradicional. Incluso en cuestiones de gusto y estilo, que abarcan las amplias distancias que integran las nuevas tecnologías globales, y que vinculan distintos espacios y tiempos del movimiento del capital en la producción, ha surgido un nuevo «tribalismo» simbólico, tal y como lo llama Alberto Melucci. Un tribalismo que aparece al lado de la homogeneización del consumidor de Coca-Cola, Big Mac, deportivas Nike y emisiones de la CNN en cualquier lugar.[27] ¿Qué es el estilo urbano, el «respeto urbano» o la importancia simbólica de nombres de lugares como Bed-Stuy, Brixton o Trenchtown, nombres que circulan gracias a las nuevas músicas del mundo del rap y el reggae, si no una marca de localidad, con sus connotaciones de lugar, que responden a las fuerzas de homogeneización? Encontramos casos similares de énfasis en lo local en algunas formas de cultura popular de Japón y del Sudeste Asiático.

Hay distinciones, por supuesto, entre las formas de la diferencia de las que se aprovecha y se impregna el mercado capitalista, y esas otras formas de marcar la diferencia cultural que representan fisuras, rupturas o líneas divisorias en el sistema cultural que el mercado tiene que negociar. El hecho de que exista una negociación significa que no estamos lidiando con una diferencia absoluta.

[27] Alberto Melucci, John Keane y Paul Mier, *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*, Londres, Hutchinson Radius, 1989.

Pero, ¿dónde dibujarían ustedes la línea en el rap o en el reggae entre las diferencias impregnadas por el mercado y aquellas que implican ruptura social? Sin duda, estos nuevos localismos que surgen con la proliferación de la diferencia no son simplemente una repetición de los apegos primordiales y homogeneizadores que los nombres de los lugares puedan haber significado en el pasado; estos nombres funcionan, tal y como sostiene Kevin Robbins, como un nuevo tipo de «lo local», que adquiere significado específico cuando opera dentro de un *topos* cultural globalizado más amplio.[28] Localismos como «Bed-Stuy» indican el movimiento de una reconfiguración de la etnia, definen formas de identidad cultural más amplias, más porosas, más abiertas y cada vez más híbridas, que por lo tanto no suponen el triunfo unilateral de la posmodernidad global, sino de algo más difícil, complejo e históricamente específico, a saber, las nuevas articulaciones entre «lo local» y «lo global», que no pueden cartografiarse en términos de naciones y culturas nacionales, tal y como podríamos haber intentado hacer en el pasado. La proliferación de tales diferencias culturales nos enfrenta con articulaciones de diferencias y similitudes que no pueden comprenderse ya en un único marco cultural, discursivo o político; estas nuevas formas de articulación de lo local y lo global no pueden reunirse, como antes, bajo el paraguas de una única identidad, todas ellas superpuestas en el mismo espacio. La prolífica propagación de tales distinciones culturales produce algo más diverso, más fragmentado, más discontinuo y menos suturado, que nada que haya existido antes, dando lugar a articulaciones a menudo contradictorias entre espacios, tiempos y discursos, que producen complejos puntos de identificación cultural; posiciones que tienden a disociarse en lugar de repetirse. Aun así, estos acontecimientos y tendencias son críticos para nuestra historia. Ya que es así como la «diferencia» se produce y se negocia cada vez más en nuestro mundo. Es precisamente de esos focos de diferencia

[28] Kevin Robbins, John Corner y Sylvia Harvey, «Tradition and Translation: National Culture in Its Global Context» en *Enterprise and Heritage: Crosscurrents of National Culture*, Londres, Routledge, 1991.

híbridos e incompletos de los que surgen muchas de las nuevas identificaciones. La producción de nuevos puntos de identificación —así como el regreso y resurgimiento de los antiguos, a los que regresaré enseguida— constituyen por lo tanto una clave fundamental para el surgimiento de lo que podríamos llamar la reconfiguración de la etnia bajo las condiciones de la posmodernidad global.

Una segunda objeción a la narrativa de la homogeneización cultural emana de la forma en que esta historia, con sus oscilaciones entre los polos binarios de la «tradición» y la «modernidad» —por no hablar de los viejos amigos de Antonio Gramsci, el «pesimismo del intelecto» y el «optimismo de la voluntad»— recapitula y repite los supuestos de la gran narrativa de la Ilustración. El Liberalismo y el Marxismo, aunque distintos ambos, grandes narrativas de la Ilustración, en su afán por narrar la historia del progreso de la humanidad, nos hicieron creer que aquellos antiguos lazos y vínculos de apego simbólico al lugar, a la tribu, la localidad, la religión y el paisaje quedarían gradualmente, sin remordimientos, dejados a un lado por el avance de la modernidad capitalista, la mercantilización y la racionalización, homogenizando todo a su paso. La lógica marxista del capital y el avance del liberalismo hacia la secularización y el universalismo son, en este sentido, no antitéticos, sino discursos equivalentes entre sí.

No obstante, bajo mi punto de vista, la forma en que ambos, liberalismo y marxismo, cuentan la historia de la modernidad resulta parcial e incompleta. La modernidad capitalista siempre ha avanzado tanto por medio de la producción y negociación de la diferencia, como reforzando la similitud, la estandarización y la homogeneización. Quienes conocen la modernidad capitalista en la periferia siempre saben, que en Latinoamérica y en África, con sus economías dependientes y sus sectores neocoloniales o de exportación integrados en el mercado mundial de forma desigual, es la explotación de la diferencia —beneficiarse de las diferencias y no de la estandarización de las variables económicas— lo que empuja hacia delante y sin remordimientos la historia de la modernidad capitalista.

Esto se aplica igualmente a la combinación en Sudáfrica de tierras tribales nativas, campos de trabajo migratorios y residencias hasta hace poco segregadas. Y realmente esto fue también consustancial a la propia esclavitud del Nuevo Mundo, tanto en las Américas como en el Caribe, donde el trabajo esclavo y forzoso persistió en una relación diferencial que resultó crucial para el así llamado mercado libre de la economía capitalista global. Lo que vemos tanto en la periferia como en el centro del sistema es que las diferencias se han ligado al género, al sexo y a la clase, además de haberse etnicizado y racializado en tanto condición de funcionamiento del mercado mundial.

Uno a veces sospecha que ante tales complejidades de articulación, tanto en las configuraciones pasadas como presentes de la modernidad occidental, existe un grado de connivencia entre las distintas identidades conectadas por el comercio. Es cierto que la globalización, ya sea moderna o moderna-tardía, es un proceso combinado y desigual, con efectos dramáticamente diferentes en diferentes lugares y diferentes estratos. Tanto el ejecutivo corporativo en su asiento de clase preferente a bordo de un *jumbo* que vuela de Yeda a Tokio, como el viajero árabe en su camello que va de un oasis a otro, y sobre los que sobrevuela el primero sin saberlo, son «nómadas» posmodernos, en el sentido de que cada uno ocupa trayectorias espaciotemporales muy distintas. No obstante, el hecho es que desde el comienzo de la aventura euroimperial, los tiempos y los espacios globales nunca han coexistido pacíficamente, antes bien se han visto brutalmente truncados y condensados en un cronotopo dominante, abstracto e imperial, que es el tiempo de Occidente. Las sociedades de la periferia nunca han sido el interior cerrado, con el que se las ha representado; siempre han estado abiertas a la influencia cultural occidental y viceversa. La idea de que las periferias coloniales son espacios cerrados, étnicamente puros, siempre intactos, culturalmente tradicionales, en lo que Claude Lévi-Strauss llamaba las «viejas zonas de la historia» no es más que una fantasía sobre la otredad, una fantasía colonial sobre la periferia mantenida por Occidente, que prefiere que sus nativos sean puros,

sus playas estén vacías y los lugares exóticos estén lejos y permanezcan intactos a la mano del hombre.[29]

Otro efecto indirecto de la puesta en escena del proceso de globalización en términos de oposición estática entre dos objetos esencializados del discurso —su «atraso» y nuestro «avance» globalmente moderno— es la forma en que dicho enfoque tiende a interpretar la configuración simbólica de la etnia necesariamente como una forma de fundamentalismo, un rechazo de la modernidad, que la hace, por definición, regresiva, arcaica y atávica. Volveré sobre esta forma de pensamiento, y sobre la vuelta a la etnia cuando analice la categoría «nación» en mi tercera ponencia. No obstante, en la medida en que tal binarismo entre el «atraso» y el «avance» está integrado en los discursos del sentido común de la tradición y la modernidad, a duras penas se puede creer que las nuevas formas de identidad cultural e identificación que surgen con las formas actuales de globalización también hayan sido sitios de resistencia fundamentales.

Este último punto me lleva a una tercera objeción a la globalización como narrativa de la homogeneización: que esta narrativa no solo no es capaz de aceptar una política de resistencia, sino que además no puede hacerse responsable de la producción de nuevas identidades a medida que surgen en las circunstancias de la modernidad tardía. Basta con pensar en el papel que desempeñó la idea de un pueblo y una cultura en las luchas de liberación nacional y de descolonización que se opusieron al colonialismo —por mucho que haya funcionado como un mito fundacional, una ficción necesaria— o en el papel que jugó el recuerdo simbólico de «África» en la nueva narración de la historia que, en los años sesenta y setenta, llevó al movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos, o en la revolución cultural que transformó a las Indias

[29] Aunque la fuente de esta cita no se ha podido identificar, lo que sugiere que pudo haber sido una paráfrasis de Hall, la visión etnocéntrica de las sociedades precoloniales como «historia externa» se debate de forma crucial en Claude Lévi-Strauss, «Race and History» en *The Race Question in Modern Science*, París, UNESCO, 1956.

Occidentales Británicas en un espacio «negro», por primera vez desde la esclavitud, para darse cuenta de que a lo que nos enfrenta la historia del siglo XX es a la *producción de nuevos sujetos* y no a la mera repetición de los viejos. En tanto forma de entender que lo que está en juego en el actual regreso de la etnia es la producción de identidades e identificaciones, y no la revelación de esencias dadas en la naturaleza, se podría recordar igualmente cómo la sola idea de «África» —no como un lugar efectivamente situado en un mapa, sino como un país de la mente— permitió que los niños pequeños de los migrantes caribeños, la segunda generación, sobrevivieran en el Reino Unido de los años setenta. Fueron formas culturales como la tecnología musical del estudio de grabación, el *sound system* y el disco de vinilo, tanto como los lenguajes metafóricos del movimiento Rastafari, lo que les permitió no solo sobrevivir, sino también adquirir un sentido de orgullo propio, y lo que les ayudó a centrarse y a encontrar su propio modo de estilizar sus cuerpos. Todo esto caracterizó sus nuevas formas de ser —o más bien de «convertirse» en— negros en la historia de la posguerra de la Gran Bretaña multicultural.

La idea de que cualquiera de estas formas, complejas y variables, de nueva etnia, ya sea entre los afroamericanos, en la Gran Bretaña negra o en el Caribe, pueda entenderse, descifrarse o explicarse simplemente como un retorno al «atraso» es simplemente ridícula. Se puede argumentar de forma mucho más fácil y convincente que lo que se ve en tales fenómenos es precisamente la duplicación (la cara de Jano) de la etnia en los tiempos globales, lo que nos obliga a prestar atención a los efectos discursivos de la duplicidad, la inversión y la transcodificación, que son sus rasgos característicos, simbólicos y culturales. Por encima de todo, con lo que nos confrontan estas nuevas etnicidades es con el «desvío» simbólico del presente que avanza a través del pasado, que marca el lugar de la inversión colectiva en puntos del futuro dentro de estas experiencias difíciles y vernáculas de la modernidad. ¿Cómo si no se podría entender el hecho de que las variantes de la identidad cultural negra presentes en Gran Bretaña hoy en día, cuya genealogía he trazado al comienzo de esta ponencia,

son al mismo tiempo el lugar de la continua marginación y exclusión, objeto de prácticas de opresión racial materiales y simbólicas, *y a la vez son también* los significantes de un nuevo tipo de modernidad étnica, cercana a la vanguardia de una nueva iconografía y de una nueva semiótica que están redefiniendo «lo moderno» en sí mismo?

Aún tengo algo que decir en la ponencia final sobre esas formas modernas igualmente tardías de la reconfiguración de la etnia, que además se presentan como una recuperación de los orígenes perdidos, como una reproducción de la cultura originaria, como una mera repetición de lo mismo, lo que define la etnia como forma de absolutismo y fundamentalismo cultural. No obstante, quiero aferrarme a la tensión contradictoria con la que, a través de una forma particular y distintiva de marcar la diferencia cultural, los pueblos históricamente marginados y oprimidos explotan también la proliferación global de la diferencia para *producirse como nuevos sujetos*; surgen a través de un desvío simbólico que de forma crítica reproduce el pasado construido en el discurso y entran así en nuestro momento contemporáneo a través de un cierto tipo de reetnización de la política cultural de la diferencia.

3. Naciones y diásporas

En mi segunda ponencia, hablé de la base contradictoria que, bajo el impacto de la globalización, la migración global y la consecuente multiculturalización desigual de la vida cotidiana surge como el terreno contemporáneo del conflicto cultural, esto es, el «regreso de la etnia» como significante resbaladizo y ambivalente en las políticas culturales de la diferencia, que caracterizan nuestro momento global de modernidad tardía. Contra todo pronóstico, hablé de algunas de las formas y efectos positivos que han seguido a la decisiva ruptura con el universalismo de la Ilustración e insistí así en la ulterior revalorización de la diferencia entre los movimientos sociales. No obstante, en lugar de limitarme a reconocer la redefinición de los significantes de la diferencia, o a traducir el significante «etnia» del polo negativo al positivo, permítanme que intente ahora desestabilizar el término un poco más a fin de resaltar algunas de sus características más contradictorias y así deconstruir lo que, para algunos, es su irresistible seducción. Quiero hacer esto presentando mi tercer término, el discurso de «nación» que guarda una relación compleja y ambivalente tanto con la raza como con la etnia que voy a describir de manera breve y esquemática. Por retomar mi argumento anterior: la razón por la que «cultura» y «diferencia cultural» no pueden sustituirse por «raza» y «diferencia racial», sin que resulte conflictivo, como método para mantener a raya el significante biologizado —el

mismo que aún garantiza los distintos significados y discursos de la raza—, es que el significante de la diferencia cultural, «etnia», es en sí mismo engañoso, contradictorio, ha sido suturado y remendado, y en tanto tal siempre se corre el riesgo de que deslice la cultura hacia la naturaleza.

Si bien primero, debo aclarar por qué es importante esta cuestión de la diferencia cultural y decir algo sobre la naturaleza del cambio discursivo, que creo se ha producido en la última fase de la globalización. La diferencia cultural es importante porque, bajo mi punto de vista, todo el mundo tiene una etnia en el sentido más amplio del término. Esta es tan integral a la identidad como la sexualidad o la nacionalidad. Dicho de otro modo, los significantes de la diferencia cultural —el idioma, la historia, los valores, las creencias, las costumbres, los rituales, las tradiciones y las palabras con significado— son todos elementos clave en los discursos en los que se constituye, se transforma y se cuestiona la identificación. Hablo del proceso de *identificación* —de ocupar posiciones de identidad— en lugar de identidad como esencia fija, porque la identificación en este sentido nunca está completa, siempre está en proceso. Por esta precisa razón, dichos procesos de identificación están siempre atrapados, al tiempo que son reformados, en el cambio de los marcadores de diferencia, así como en nuestra inversión subjetiva en los posicionamientos en los que nos vemos interpelados. En este sentido, por lo tanto, la identidad *no* se fija precisamente con la mera repetición a lo largo del tiempo de una esencia originaria, ni con la revelación teleológica de algún «yo auténtico» interior hacia un fin que es de algún modo idéntico a sí mismo o que conocemos por adelantado.

La identidad no puede ser en absoluto una esencia fija, como si permaneciese invariable al margen de la historia y la cultura, y esto es así por una razón principal: la identidad no queda asignada de una vez por todas por algo que se transmite en los genes que determinan nuestro color de piel, sino que se define y se transforma histórica y culturalmente. Esta es la dimensión discursiva de la identidad a la que siempre vuelvo a lo largo de estas ponencias. La identidad no es un origen fijo al que

estemos unidos por el arnés de la tradición, un origen al que podamos regresar de forma definitiva y absoluta. Por otro lado, no se infiere que debamos sustituir la concepción cartesiana del sujeto por su versión «nómada» que flota libremente tal y como presentan algunas de las alternativas posmodernas.[1] La identidad cultural siempre es específica, cimentada en las marcas de similitud y diferencia, y este es mi énfasis principal, ya que es tal proceso de marca discursiva el que otorga a cualquier identidad cultural sus historias y sus lenguajes. Además, estas condiciones de identificación siempre tienen efectos reales, materiales y simbólicos.

Sin sus historias específicas, la identidad no tendría los recursos simbólicos con los que se construye a sí misma de nuevo. Sin sus distintas lenguas, la identidad quedaría privada de su capacidad de enunciar, de hablar y de actuar en el mundo. Ubicarse uno mismo dentro de un lenguaje es ocupar su campo de significados interdiscursivos. Y dado que todas las identidades deben marcar significativamente su similitud y diferencia del resto —ya que el significado es siempre relacional y posicional— entonces todas las identidades, por muy provisionalmente que se afirmen, siempre deben tener un «otro» simbólico que es lo que define su exterior constitutivo. La diferencia no yace en si efectivamente existe ese otro con el que se relacionan nuestras identidades, sino en si la representación de esa diferencia, esa relación con los otros, está fijada y degradada, y entonces se convierte en objeto de violencia simbólica —como el funcionamiento del poder en la dialéctica de Hegel del amo/esclavo, por ejemplo— o en si la inscripción discursiva de la diferencia puede establecer una relación dialógica con la alteridad que, en este marco, más propio de Bajtín

[1] Las concepciones cartesianas de la identidad se debaten en Stuart Hall, «The Question of Cultural Identity» en Stuart Hall, David Held, y Tony McGrew, *Modernity and Its Futures*, Oxford: Polity, 1992; los «nómadas» se evocan en Gilles Deleuze y Félix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, trad. al inglés por Brian Massumi, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987 [de. cast.: *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia,* Valencia, Pre-textos, 2002].

o de Lévinas, nunca se puede fijar ni finalizar, sino que siempre está en curso y en proceso.[2]

Pensar en las condiciones históricas que dan forma a la identidad de este modo es afirmar que el pasado sigue hablándonos y que habla a través de nosotros, aunque tenga muchas voces y por lo tanto siempre tenga el carácter discursivo de lo que Bajtín llama lo «multiacentual», como es el caso de cualquier significado que defina el pilar mismo de la cultura. Sin el pasado no podríamos enunciar, porque enunciar es posicionarse dentro del lenguaje y por lo tanto asumir la ficción de que uno posee una identidad acabada. Pero este pasado, a pesar de ser formativo —dotando de especificidad histórica y cultural a cada enunciación, a cada identidad posicional— no puede abordar ni darnos forma como si se tratara de un pasado simple, original y factual que *garantice* que nuestra identidad seguirá siendo siempre la misma. En lugar de ser un asunto de garantías, se podría decir que nuestra relación con el pasado, en la medida en que marca las posiciones desde las que hablamos, es análoga a la relación del niño con su madre: aquello con lo que se relaciona el sujeto es con la concepción imaginaria del origen como plenitud, es decir, un pasado cuya plenitud e integridad ilusorias siempre se enuncian, en términos de Lacan «tras la ruptura»: *dentro* de los términos de cultura, *dentro* del lenguaje de lo simbólico. Este es el motivo por el que, a partir de entonces, nuestra relación con el origen siempre es algo que tiene que ser *contado*; es el motivo por el que «el pasado» está disponible para nosotros solo en la medida en la que es algo *narrado*, y es también el motivo por el que dicha narración se construye siempre parcialmente a partir de la

[2] Mijaíl Bajtín trató la ética en Michael Holquist y Vadim Liapunov, *Art and Answerability: Early Philosophical Essays*, Austin, University of Texas Press, 1990 [ed. cast.: *Arte y responsabilidad*, trad. por Tatiana Bubnova, Siglo XXI, Buenos Aires, 2008]; y en Caryl Emerson y Michael Holquist, *Speech Genres and Other Late Essays*, trad. al inglés Vern McGee, Austin, University of Texas Press, 1986. La «cara del otro» se debate en Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1969 [ed. cast.: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. por Daniel E. Guillot, Salamanca, Sígueme, 2002].

memoria, el deseo, la fantasía y el mito. Por eso, las identidades culturales no se fijan por ningún «regreso al origen» efectivo, sino por los puntos de identificación o sutura que se hacen dentro de los discursos de la historia y la cultura, ya que el posicionamiento del sujeto en relación con su sentido del pasado siempre es un asunto discursivo. Tal y como lo expresé en otro ensayo, la identidad no es una cuestión de esencia sino de posicionamiento, y por lo tanto siempre hay una política de identidad, una política de posición y posicionalidad que deriva del «final de la noción inocente del sujeto negro esencial», que no puede tener ninguna garantía en un ley originaria trascendental y sin conflicto.[3] Por lo tanto, defiendo que las identidades culturales son importantes no porque nos fijen políticamente en una posición, sino porque *son lo que está en juego*, lo que se pierde o se gana, en las políticas culturales.

En cuanto al cambio que tímidamente traté de esbozar en la segunda ponencia respecto al concepto de etnia, se podría reiterar la idea diciendo que lo que está en cuestión, en pocas palabras, es un cambio de la identidad a la identificación, de una comprensión de la identidad como algo definido por atributos dados, a una concepción discursiva del sujeto tal y como se posiciona, y se reposiciona, en distintos conjuntos de discurso. Anteriormente, la «diferencia» era el efecto de los discursos occidentales de la otredad, el resultado de una dialéctica de «lo otro» en las historias coloniales, de las que, tras Frantz Fanon, Edward Said, Sander Gilman, Gayatri Spivak, Homi Bhabha y los críticos poscoloniales, tanto hemos aprendido.[4] El

[3] Stuart Hall, «New Ethnicities» en Kobena Mercer e ICA Document 7, *Black Film, British Cinema*, Londres, Institute for Contemporary Arts, 1988. Se debaten enfoques psicoanalíticos de la identificación en Stuart Hall, «Fantasy, Identity, Politics» en Erica Carter, James Donald, y Judith Squires, *Cultural Remix*: *Theories of Politics and the Popular*, Londres, Lawrence & Wishart, 1995.

[4] Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, Nueva York, Grove Press, 1967 [ed. cast.: *Piel negra, máscaras blancas*, trad. por Iria Álvarez Moreno, Paloma Moleón Alonso, Ana Useros Martín, Ediciones Akal, Madrid, 2009]; Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, Londres, Penguin, 1967, [ed. cast.: *Los condenados de la tierra*, trad. por Julieta Campos, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1963]; Frantz Fanon, *A Dying Colonialism*,

efecto de las diferentes formas de otredad fue construir los muchos tipos de diferencia que se distribuyen de manera compleja entre los pueblos del mundo dentro de un orden binario de representación para reducir, condensar y polarizar esas diferencias discursivamente. El resultado fue una frontera simbólica reducida a una esencia simplista e infranqueable, que de ese modo redujo todas las formas de diferencia a una oposición de nosotros contra ellos, y que funcionaba a través de la dialéctica de la otredad. Lo que, a su vez, heredamos de tal sistema de representación fue la noción de la «civilización» contra los «bárbaros», que suponía una identificación negativa o reactiva de todos los que quedaban excluidos con esta operación. Pero lo que, en el último periodo del siglo XX, implica la reconfiguración de la etnia es que la diferencia así constituida se ha transcodificado, se ha visto activamente comprendida en el proceso, como un punto de identificación positiva o afirmativa entre los oprimidos y los excluidos. Esto es lo que ahora marca, por lo tanto, la diferencia como el lugar de la contienda cultural y las políticas culturales en una escala global.

Es crucial entender el trabajo de lo discursivo, ya que esta es la forma que asume el terreno de lo político, en el actual contexto global. Lo que está en juego no es romper enteramente con el sistema y de algún modo salir del mismo para encontrar su opuesto absoluto, sino un cambio provocado por la transcodificación, la inversión y la rearticulación de los términos del propio sistema discursivo,

---

trad. al inglés por Haakon Chevalier, Londres, Penguin, 1970; Edward Said, *Orientalism*, Nueva York, Routledge, 1978 [ed. cast.: *Orientalismo* trad. por Cristóbal Pera, Enrique Benito Sole, Debolsillo, España, 2016]; Edward Said, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, Nueva York, Routledge, 1981; Edward Said, *Culture and Imperialism*, Nueva York, Vintage, 1993 [ed. cast.: *Cultura e imperialismo*, trad. por Nora Catelli Quiroga, Madrid, Debate, 2018]; Gayatri C. Spivak, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, Londres, Methuen, 1985; Sander Gilman, *Difference and Pathology: Stereotypes of Sexuality, Race and Madness*, Ithaca (Nueva York), Cornell University Press, 1985; Homi Bhabha, *The Location of Culture*, Nueva York, Routledge, 1994 [ed. cast.: *El lugar de la cultura*, trad. por César Aira, Buenos Aires, Manantial, 2003].

lo que transforma así el binarismo de «Occidente contra el resto» en un tejido de diferencias multiacentuales. Este es un cambio de dimensiones históricas, ya que asume la forma de una lucha por la propia creación y recreación de *différance* [diferencia]. Al escribir el término en francés (con lo que no pretendo en absoluto seguir una moda teórica, sino seguir con la referencia a Derrida), subrayo la idea de que la deconstrucción está también, en términos filosóficos, ubicada significativamente en la crítica de la post Ilustración del discurso de la identidad. La crítica de Derrida de lo que él llama «la metafísica de la presencia» es una crítica de cualquier noción de una esencia que se considere idéntica a sí misma y plenamente presente para sí misma. En estos términos, y aquí cito, *différance* significa:

> El movimiento según el cual el idioma, cualquier código o sistema de referencia en general, se constituye históricamente como una ola de diferencias. Gracias a la diferencia el movimiento de la significación es posible, solo si cada uno de los así llamados elementos presentes está relacionado con otra cosa, así mantiene la marca del elemento pasado, pero a la vez se deja ya articular por la marca del elemento futuro, huella que está tan relacionada con lo que llamamos futuro como con lo que llamamos pasado […] no para ver cómo desaparece la oposición, sino para ver cómo indica que cada uno de los términos debe aparecer como la diferencia de otro, como el otro diferente y diferido en la economía de lo mismo.[5]

Traducido a la política de la diferencia cultural, tal y como está fundada en los discursos de la raza y la etnia, esta descripción del movimiento de significación es lo que, en mi ensayo *Cultural Identity and Diaspora [Identidad cultural y diáspora]*, llamé el «juego» de la identidad a través de la diferencia, y es una dinámica que Paul Gilroy, en su

[5] Jacques Derrida, «Différance» en *Margins of Philosophy*, trad. al inglés por Alan Bass, Chicago, University of Chicago Press, 1984 [ed. cast.: *Márgenes de la filosofía*, trad. por Carmen González Marín, Madrid, Cátedra, 2006].

excepcional libro sobre la experiencia de la diáspora negra, denomina «el igual que cambia».[6]

Un poco más adelante, voy a sugerir, no obstante, que esta no es la única forma en la que la diferencia ha reaparecido y se ha reafirmado en los tiempos globales. De hecho, en la actual fase de la globalización, solemos encontrar diferencias culturales, o lo que a veces se llama etnia, que aparece *tanto* en su forma restringida, unificada, cerrada, absolutista, defensiva *como* esencialista, que como un «tejido de diferencias» que tiene un carácter más amplio, más permeable y más poroso. La interacción entre diferencia y *différance* —es decir, la contradicción dentro del significado mismo de la diferencia en lugar de, como vimos anteriormente, la polarización fija nosotros-ellos que oponía «su diferencia» (lo que significaba nacionalismo) a «nuestra identidad» (lo que significaba modernidad)— es la forma en que actualmente se desarrolla la política de la identidad cultural en el escenario global. Poner, por lo tanto, a la nación en primer plano dentro de la cadena discursiva raza-etnia-nación es clave para mi demostración de esta doble sintaxis que está en marcha en la política cultural actual.

¿A dónde va la nación?

En el mundo moderno, las culturas nacionales han sido una poderosa fuente de identidad cultural y política. «La idea de un hombre sin nación», tal y como escribió Ernest Gellner, en contraste con alguien sin Estado, «parece

[6] Stuart Hall, «Cultural Identity and Diaspora» en Jonathan Rutherford, *Identity*: *Community, Culture, Difference*, Londres, Lawrence & Wishart, 1990; véase Paul Gilroy, «"Sounds Authentic": Black Music, Ethnicity, and the Challenge of a "Changing Same"», *Black Music Research Journal*, núm. 2, otoño 1991, vol. 2, pp. 111–136; Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness,* Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1993 [ed. cast.: *Atlántico negro: modernidad y doble conciencia*, trad. por José María Amoroto Salido, Madrid, Akal, 2014].

imponer una presión mucho mayor en la imaginación moderna [...] Un hombre debe tener una nacionalidad al igual que debe tener una nariz y dos orejas. [Las mujeres, supongo, que también] [...] Todo esto parece obvio, pero por desgracia, no lo es. El hecho, no obstante, de que haya llegado a *parecer* tan obvio es, precisamente, un aspecto, quizás el aspecto central, del problema del nacionalismo».[7] Las culturas nacionales son, en este sentido, marcadamente modernas en su forma; los Estados nación occidentales han dominado la historia económica y política de la modernidad. Sin embargo, también debo señalar que, al ensayar una definición preliminar con respecto de las naciones, tropezamos con algo contradictorio en la historia de la modernidad. En un nivel, el capitalismo, desde su concepción, ha funcionado a través de flujos transnacionales de capital, comercio, productos básicos, materias primas y beneficios. Si bien, por recordar mi argumento de la segunda ponencia —que la modernidad capitalista ha funcionado tanto a través de la proliferación de la diferencia como a través de la homogeneización del mundo en la igualdad— subrayaría que es crucial reconocer que tales flujos, hasta hace poco, se han organizado poderosamente alrededor —y de ese modo se han sostenido en ellos— de las formación de las fronteras particulares que constituyen los Estados nación, lo que dio origen a nuestra noción común de «economía nacional» y «cultura nacional». Como ya observara Immanuel Wallerstein sobre esta paradoja de la modernidad capitalista: «En cuanto se crean las culturas nacionales, unas desplazan a la otras, y estos flujos (entre y a través de las fronteras nacionales) debilitan las distinciones nacionales».[8]

El propio Gellner identifica sin duda estas formaciones nacionales como motores de la modernidad. Defiende que

---

[7] Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, 2ª ed., Ithaca (Nueva York), Cornell University Press, 2008 [ed. cast.: *Naciones y nacionalismos*, trad. por Javier Setó Melis, Madrid, Alianza, 2008].

[8] Immanuel Wallerstein, «The National and the Universal: Can There Be Such a Thing as World Culture?» en Anthony King, *Culture, Globalization, and the World-System*: *Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, Londres, Macmillan, 1991.

las culturas nacionales del Estado nación occidental moderno no solo ayudaron a crear estándares de alfabetización universal y a generalizar una única lengua vernácula en toda la nación, sino que también quebraron el dominio de la iglesia, creando así una cultura secular homogénea en Occidente, en la que el logro de la homogeneidad se consideraba crucial para el mantenimiento de las instituciones culturales nacionales. Todavía resulta más significativo que las lealtades y las identificaciones que en épocas premodernas se otorgaban a las tribus, las personas, la religión y la región en las sociedades occidentales, se transfirieran gradualmente a la cultura nacional. Desde este punto de vista, podrían haber persistido otras diferencias a nivel local, pero se integraron gradualmente en lo que Gellner llama el «techo político» del Estado nación. Una poderosa fuente de significado para las identidades culturales modernas surge así de la construcción histórica de la nación; aunque hay que decir que Gellner parece no haber oído hablar de la raza, que está sorprendentemente ausente en su descripción.[9]

No obstante, las naciones, de hecho, no solo surgen, también se forman. Más aún, las identidades nacionales no son atributos con los que nacemos, sino que se forman y transforman dentro de los discursos y de otros sistemas de representación. Sabemos lo que es ser inglés, británico, estadounidense o jamaicano gracias a las formas en que la «americanidad» o la «britanidad», o cualquiera de estas otras identidades, ha terminado por representarse como un conjunto de significados compartidos dentro de las culturas nacionales en las que se les da forma en diferentes momentos históricos. Tales operaciones discursivas en la creación de identidades culturales nacionales siempre están, por supuesto, estrechamente vinculadas al poder y a cómo funciona el poder en la sociedad. Debemos pensar en la nación no solo como una entidad política, sino también como algo que produce un significado y construye la identificación. Una nación es siempre una comunidad simbólica y es esta dimensión la que explica su «poder

[9] Gellner, *Nations and Nationalism...*

para generar identidad y lealtad», tal y como lo ha expresado Bill Schwarz en su trabajo sobre el conservadurismo, el nacionalismo y el imperialismo.[10] Precisamente en este sentido el historiador Benedict Anderson argumenta que una identidad nacional es una «comunidad imaginada», y en este sentido también, tal y como lo expresó el gran patriota y racista británico Enoch Powell, «la vida de las naciones, no en menor medida que la vida de los hombres, se vive en gran parte en la imaginación».[11]

De los muchos eventos del pasado, el discurso del nacionalismo británico, por ejemplo, construyó una narrativa de la nación en la que un conjunto de leyendas, imágenes, paisajes y escenarios, así como eventos históricos, símbolos y rituales terminó por representar una historia unificada que sirvió de contenedor para las experiencias compartidas, las aflicciones, las tristezas, las divisiones, los desastres y los triunfos del pueblo a medida que estos se posicionaban dentro de tales discursos de pertenencia nacional, y al tiempo que eran posicionados por estos discursos. Es esta «historia» la que da sentido a la nación como un mundo de significados que construye identificación precisamente porque nos ayuda a imaginarnos compartiendo, de algún modo, una narrativa colectiva general; de tal manera que nuestra vida rutinaria y cotidiana se conecta con un gran destino nacional que existía antes que nosotros y que nos sobrevivirá. De este modo, la narrativa de la nación siempre proyecta, en este sentido, la «inglesidad» o la «americanidad» *fuera* del tiempo real, *fuera* de los conflictos y discontinuidades, *fuera* de la desigualdad y las diferencias que forman el estado real de la nación y de los pueblos en su historia, y *dentro* de un registro atemporal del tiempo mítico. Como ha señalado Homi

---

[10] Bill Schwarz, «Conservatism, Nationalism and Imperialism» en James Donald y Stuart Hall, *Politics and Ideology: A Reader*, Milton Keynes (Reino Unido), Open University, 1986.

[11] Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983 [ed. cast.: *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, trad. por Eduardo L. Suárez, México DF, FCE, 1993]; Enoch Powell, *Freedom and Reality*, Kingswood, Elliot Right Way Books, 1969.

Bhabha, «las naciones, igual que las narraciones, pierden sus orígenes en los mitos del tiempo y solo ejecutan sus horizontes mentalmente».[12] La atención a la tradición y la herencia construye la continuidad como un elemento clave en las historias que construyen las naciones modernas, allanando las discontinuidades de una historia turbulenta y disputada en el flujo ininterrumpido de una evolución orgánica, larga e inquebrantable. Aunque, como señalaron Eric Hobsbawm y Terence Ranger, estas son tradiciones inventadas, «que parecen o dicen ser antiguas, si bien a menudo son bastante recientes en su origen»,[13] el énfasis en la continuidad atemporal opera discursivamente para traducir las confusiones y los reveses de la contingencia histórica en algo que se hará inteligible dentro de una historia más amplia, arrebatando así el triunfo al desastre, como hemos visto en el Reino Unido en nuestras historias de [las batallas del] Somme, Dunkerque o las Malvinas.

De hecho, lo que se representa como originario, esencial y compartido dentro de la identidad nacional siempre se ha construido *a través de* la diferencia y *mediante* la diferencia, porque las distinciones culturales de antecedentes y de educación, de clase social, de diferentes historias étnicas y raciales, de género y sexualidad son las mismas cosas con las que se forjan las identidades nacionales. Las cuestiones de género y sexualidad son de particular importancia, aunque aquí me refiero a ellas solo de forma marginal porque, al contrario de lo que hemos asumido, la identidad cultural tiene como condición existencial no solo los discursos de la raza y la etnia, sino también otras dimensiones de la diferencia, y en particular de la diferencia sexual. Los mitos de la inglesidad, y desde luego el de la americanidad, tal y como yo los entiendo, están poderosamente estabilizados por el género y la sexualidad. En el caso británico, la identidad nacional se ha construido sistemáticamente a través de las virtudes supuestamente

[12] Homi Bhabha, «Introduction: Narrating the Nation» en Homi Bhabha, *Nations and Narration*, Londres, Routledge, 1990.

[13] Eric Hobsbawm y Terence Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 [ed. cast.: *La invención de la tradición*, trad. por Omar Rodríguez Estellar, Barcelona, Crítica, 2012].

características de cierto tipo de hombres que, por esta misma razón, son los portadores de la historia nacional. Construidas en torno a las virtudes «masculinas» de la autodisciplina y el autocontrol, las historias de valor nacional y heroísmo en las narraciones de la britanidad están profundamente arraigadas en los valores rígidos, discretos, emocionalmente blindados y conservadores de ciertos tipos de masculinidad inglesa, que por lo tanto se vuelve característica de cierta generación y clase. Esta asociación de la identidad nacional con el género está, a su vez, íntimamente relacionada con la forja de la nación británica, en tanto está íntimamente ligada a sus «otros» imperiales.

En su trabajo sobre el papel del imperio en general, y sobre Jamaica en particular, dentro del imaginario inglés —y sobre el papel del otro esclavo y colonizado en la constitución de una versión específica de la masculinidad inglesa blanca en el siglo XIX, antes del éxito de los abolicionistas liberales en 1832 y el inicio de un nuevo tipo de racismo de «especies separadas» en la década de 1860—, Catherine Hall defiende que las identidades británicas blancas, tanto masculinas como femeninas, se habían constituido durante largo tiempo en relación con el poder imperial y los otros racializados.[14] Así pues, no solo las culturas nacionales, en tanto sistemas de representación, y las identidades nacionales, en tanto conjuntos de identificación, construidos a través y por medio de diferencias de distinto tipo, sino que la propia idea de la nación no es tan inequívocamente moderna como su genealogía liberal presupone. La palabra *nación*, nos recuerda Timothy Brennan, se refiere «tanto al Estado nación moderno como a algo más antiguo y nebuloso (la *natio*) una comunidad local, de domicilio, familia o condición de pertenencia».[15] Las identidades nacionales modernas representan los intentos subrepticios de unir estas dos mitades de la

[14] See Catherine Hall, «"From Greenland's Icy Mountains... to Afric's Golden Sand": Ethnicity, Race and Nation in Mid-Nineteenth-Century England» *Gender and History*, núm. 2, verano 1993, vol. 5, pp. 212-230.

[15] Timothy Brennan, «The National Longing for Form» en Homi Bhabha, *Nation and Narration*, Londres, Routledge, 1990.

ecuación nacional —complementar la unidad *política* del Estado nación con los valores y significados comunes subyacentes a la *cultura* nacional— o, como persuasivamente lo expresó Gellner, «hacer que la cultura y la política sean congruentes» y por lo tanto dando pie a «culturas razonablemente homogéneas, cada una con su propio techo político».[16] Esta búsqueda de congruencia entre lo político y lo cultural fue particularmente importante en el siglo XIX en relación con el derecho de los pueblos a la autodeterminación nacional, pero fue un punto clave de la dificultad cultural y el lugar de una gran ingeniería social y cultural en las naciones con migraciones plurales como Estados Unidos, donde las culturas que había que cubrir con el paraguas político del Estado nación no eran en absoluto homogéneas, o al menos no se podía hacer que lo parecieran sin hacer juiciosos estiramientos, así como sin un considerable grado de exclusión.

De hecho, incluso los Estados nación culturalmente más homogéneos de Europa occidental consistían en culturas dispares cuyas diversas diferencias regionales se unificaron solo por la hegemonía de una parte de la economía nacional sobre el resto, o por un largo proceso de conquista violenta que conllevó la subordinación y supresión forzosa de la diferencia. En Reino Unido este hecho viene marcado por una profunda ambivalencia, que vemos en el deslizamiento y en los cambios que se producen entre los términos *inglés* y *británico*. En relación con su exterior imperial característico, la nación de Reino Unido puede estar representada por el significante «británico», pero en relación con la *natio* colectiva, tal y como se vive, todo el mundo sabe que la inglesidad prevalece, ya que está sostenida hegemónicamente por sus relaciones de poder sobre lo escocés, lo galés y lo irlandés. El pueblo británico es, por definición, el producto de una serie de conquistas e invasiones, ya sean celtas, romanas, sajonas, vikingas o normandas. Por toda Europa, la historia de las conquistas se repite hasta la saciedad. Es más, la mayoría de los modernos Estados nación eran o centros

[16] Gellner, *Nations and Nationalism...*

imperiales, o esferas de influencia neoimperiales controladas que ejercían hegemonía sobre las culturas de los colonizados; esto también ha venido a perturbar la estabilidad y la coherencia que las narrativas de los modernos Estados nación pretenden asegurar.

Deberíamos pensar en las culturas nacionales como un discurso en su modo de construir la identidad colectiva. Organizadas alrededor del significante nacional, cuya función es representar la diferencia como unidad, para hacer que todos sus elementos constitutivos *se presenten* como identidad, los Estados nación modernos tienen historias complejas que siempre están atravesadas por diferencias internas que solo se unifican con el ejercicio del poder cultural. Hacer que lo político y lo cultural sean plenamente congruentes es algo que, de ser así, solo puede lograrse a través de un continuo proceso de representación. La mayoría de los Estados nación modernos son híbridos culturales, son mestizos y están diasporizados sin remedio, sin que eso signifique que ningún inglés que se respete pudiera, hasta hace poco, haberse considerado étnico en ningún sentido. En esta cosmovisión, la inglesidad no es una etnia: es la norma frente a la cual, según el grado de desviación, ha de medirse la etnia. Incluso Estados Unidos que, como explicaba anteriormente, se ha visto obligado a entenderse como cultural y étnicamente plural, siempre se contó a sí mismo la historia, tal y como expresa Werner Sollors, de la «etnia más uno» [*ethncity plus one*], una formulación que reconoce el exterior característico que hace que la marca de la diferencia étnica sea tanto posible como obligatoria.[17]

En el siglo XIX, el término *raza* (como «la raza inglesa») se empleó sistemáticamente como un lugar común en el que los discursos populares y oficiales se referían a los derechos, cualidades y destinos de los ingleses en tanto pueblo y en tanto cultura: nacidos libres, tolerantes,

[17] Véase Werner Sollors, «Introduction: After the Culture Wars; or from "English Only" to "English Plus"» en Werner Sollors, *Multilingual America: Transnationalism, Ethnicity, and the Languages of American Culture*, Nueva York, New York University Press, 1998.

racionales, individualistas, sabios, de sentido común, y tocados por el genio constitucional en el gobierno de sí mismos y de sus pasiones e intereses, tal y como los describió David Hume. Aquí el discurso de la inglesidad sobrepasaba la terminología de la raza, por eso he hablado del sentido fuerte de etnia o de diferencia cultural para evocar el *ethnos* del pueblo británico. Aquí está en juego una idea tan cercana a la herencia y al origen a través del parentesco, la consanguinidad y la sangre —un mundo de significado sostenido por las genealogías de clase, familia y asentamiento a largo plazo—, que no funciona tanto como parte de una historia real, que como creación de un pasado mitologizado, en el que la historia está completamente naturalizada. Esta era una imagen de la nación que operaba en el discurso a fin de asegurar la diferencia, así como para explicar, por encima de todo, por qué los derechos naturales de los ingleses nacidos libres *no* eran apropiados para los esclavos emancipados, ni tampoco para las mujeres, ni para los aborígenes, ni los hindúes, ni los hotentotes, maorís o zulús. Dicho de otro modo, a pesar de que el discurso moderno de la nación aspiraba a unificar las diferencias internas de Reino Unido, las transformaciones de la inglesidad en el siglo XIX revelaron que cada vez dependía más de los discursos imperiales de la raza.

En el último tercio del siglo XIX, en la era del racismo científico y etnológico, el significante racial redefinió sus pilares con el discurso de la evolución biológica, morfológica y posdarwiniana, incluida la eugenesia. Este acontecimiento tuvo un alcance europeo y en gran parte vino impulsado por las consecuencias y la reacción a la abolición de la esclavitud, así como por la intensificación de la aventura imperial que culminó en la denominada pelea por África, a la que siguió el despedazamiento del continente en el congreso de Berlín de 1885. Paradójicamente, no obstante, este endurecimiento de la infranqueable diferencia racial entre el «nosotros» y el «ellos» coincidió en Gran Bretaña con la gran explosión, en la cultura y en el imaginario popular, del auténtico espectáculo imperial. Gracias a esta operación cultural, Benjamin Disraeli enraizó la monarquía decadente y sus emblemas en el corazón y el afecto del pueblo británico, ayudado del repertorio

simbólico de la nación y simultáneamente de la iconografía del Partido Conservador, lo que provocó un impensable truco de magia político —una tendencia tory popular y posdemocrática—; y unificando así a la nación como una familia imperial frente a las divisiones de clase y género.[18]

Esta concepción imperialista de la nación británica, unida y sostenida por la representación de la inglesidad, doblemente respaldada por una lectura esencialista de la historia y por evocaciones del «genio» o del *ethnos* transhistórico del pueblo británico, sigue una trayectoria que sobrevive hasta el periodo de posguerra. No fue hasta los años cincuenta y sesenta, cuando la pérdida del imperio, el declive económico y el desplazamiento de la carga del liderazgo mundial a Estados Unidos, agravado por las grandes migraciones desde el Caribe y el subcontinente indio, cuando toda esta articulación de clase-étnico-género-imperial-racial comenzó a desintegrarse, precipitando lo que podemos llamar una «crisis de identidad» de la cultura nacional británica/inglesa. El hecho de que, después de 1945, el imperio regresara a casa, analiza Catherine Hall, llevó a una profunda desestabilización de las identidades blancas en Gran Bretaña, lo que plantea la que, hasta hace poco, era una pregunta literalmente impensable: ¿es posible ser negro y británico?[19]

Lo interesante aquí es que, de diferentes maneras y a pesar de las especificidades del caso británico, estamos presenciando *un fenómeno similar y paralelo en todos los Estados nación occidentales por causa de la globalización*. La crisis de identidad de los Estados nación occidentales y sus culturas e identidades nacionales de posimperiales y pos Ilustración es hoy en día un fenómeno global de suma importancia. Lo que está precipitando esta crisis, lo que

[18] El colectivismo imperialista se debate en Stuart Hall and Bill Schwarz, «State and Society, 1880–1930» en Mary Langan y Bill Schwarz, *Crises in the British State 1880–1930*, Londres, Hutchinson, 1982; el imperialismo social se debate en Stuart Hall, «Notes on Deconstructing "the Popular"» en Raphael Samuel, *People's History and Socialist Theory*, Londres, Routledge, 1981.

[19] Catherine Hall, «White Visions, Black Lives: The Free Villages of Jamaica», *History Workshop Journal*, núm. 36, otoño 1993, pp. 100–132.

es su punta de lanza, no es solo la internacionalización del capital, con sus modos de producción y consumo, ni el debilitamiento de la soberanía económica y política de los Estados nación modernos (a la que me referí en mi segunda ponencia), sino más bien el comodín de la baraja; el elemento que realmente desestabiliza determinadas concepciones de la identidad cultural nacional homogénea y pone bajo el borrado la noción de «un pueblo, un *ethnos*, bajo un techo político» es la migración masiva.

Migraciones mundiales

Sería absurdo para mí intentar evocar lo que ya saben muy bien: en qué medida la siempre frágil y sorprendente «planta enferma» que entendemos como identidad nacional moderna se ha visto abocada a la crisis por los grandes movimientos planificados y no planificados de los pueblos, fundamentalmente desde el Sur global al Norte global, a resultas y a lo largo de las llamadas rutas migratorias —o, mejor dicho, de las rutas de la deuda— de la actual fase de la globalización. Si bien es posible que no se hayan dado cuenta de hasta qué punto esto forma parte de una historia global más amplia que incluye, primero, el regreso de los colonizados al hogar británico, luego los trabajadores turcos invitados residentes en Alemania, las migraciones del norte de África desde la Guerra de Argelia a Francia, y ahora el flujo de personas a España e Italia. Esta enorme migración de pueblos del sur al norte replica los movimientos hacia Estados Unidos y Canadá desde México, y otras partes de América Latina y Asia. Se trata de un movimiento de la periferia al centro que realmente no tiene precedentes en la historia desde las migraciones forzosas y el éxodo de Europa del Este a finales del siglo XIX y, antes de eso, el transporte masivo de millones de personas a través del comercio de esclavos en los siglos XVI, XVII y XVIII.

A lo que realmente asistimos es a un movimiento en el que las personas del Sur global, desplazadas por la

destrucción de las economías indígenas, por la fijación de precios elevados a los cultivos en los acuerdos internacionales y regionales, y por el peso paralizante de la deuda y la pobreza, la sequía y la guerra perpetuada por el comercio internacional de armas, compran un billete de ida y se dirigen a través de las fronteras hacia el paraíso y el modo de vida estadounidense. Después de todo, todos estos viajes trascendentales están impulsados por los mensajes e imágenes de la buena vida que vemos, escuchamos y leemos a diario en la aldea global de la comunicación internacional, y que la expansión de la industria turística internacional también fomenta. Estas son las nuevas relaciones globales de poder que consiguen al fin que la periferia se inmiscuya en el centro, erosionando los límites simbólicos entre el «interior» cultural y su «exterior» constitutivo, un proceso que está multiculturalizando e hibridando las concepciones cerradas y homogéneas de la identidad cultural nacional, y que, como resultado, perturba para siempre el delicado equilibrio de las subordinaciones sobre las que se construyeron su supuesta pureza y su genio originario. Frente a este desafío, el retroceso hacia el cierre y la actitud defensiva de los antiguos Estados nación nucleares constituye un importante hecho de la vida de finales del siglo XX. Las llamadas guerras culturales, que en Estados Unidos han sido la muy particular punta de lanza a lo largo de las fronteras racializadas de las líneas de disputa cultural, deben redefinirse ahora, no obstante, según un desarrollo político *global* más amplio y más diferenciado históricamente. El fenómeno de centrar los distintos tipos de periferias y, por lo tanto, la lenta disolución de lo que durante tanto tiempo se ha entendido por «Occidente», es una de las características definitorias de la articulación de una gama de nuevos tipos de modernidad dentro de nuestro momento presente.

Este no es así un acontecimiento de dirección única. Tiene su lado oscuro, su parte negativa. Debemos reconocer los vigorosos esfuerzos que se están haciendo en respuesta a este dilema, los movimientos para hacer retroceder esta marea multicultural y diversificadora, debemos reconocer el otro lado de la dialéctica de la modernidad tardía, la restauración defensiva del absolutismo étnico en

la lucha por remendar nuevas historias de identidad cultural. Hoy en día, encontramos estas estrategias con diferentes modalidades y en todas partes: en Europa oriental y occidental, en América del Norte, en las diversas formas de fundamentalismo religioso en todo el mundo, en el creciente clamor por la ortodoxia cultural en la vida pública y en la defensa de las formas canónicas de conocimiento, todas ellas especialmente significativas para nuestro propósito cuando se agrupan en torno a una variante restaurada y transcodificada de la nación y de su narrativa de identidad cultural nacional.

En Reino Unido podemos ver esto en el profundo rechazo de Europa que alimenta el actual «*Little Englandism*» del movimiento anti Unión Europea, que se posiciona completamente en contra de la integración económica, el Tratado de Maastricht y de cualquier cosa que esté relacionada con Bruselas, todo lo cual se interpreta como pérdida de soberanía para Gran Bretaña. Podemos ver otro aspecto de esta tendencia en el resurgimiento de la política racista dentro de la llamada Nueva Europa —que es realmente la Fortaleza Europa— cuando en Alemania, Francia, Gran Bretaña e Italia, esos movimientos se alían con los partidos políticos respetables de la derecha. Observamos cómo esta realidad se despliega también en el incremento de los ataques racistas y la violencia callejera contra negros y asiáticos impulsada por el extremismo de derechas, así como en el éxito electoral del Partido Nacional Británico en los Docklands y el East End de Londres, el corazón del milagro de Thatcher cuando reconvirtió la ciudad en un centro para las finanzas internacionales. Pero también vemos la restauración defensiva de *natio* y *ethnos* en otros momentos sintomáticos, como en la polémica de la escuela Dewsbury en Yorkshire en la década de 1980, cuando los niños ingleses abandonaron las clases de primaria porque había muchos musulmanes matriculados. También lo vimos en la llamada prueba del cricket de Norman Tebbit, cuando el político conservador preguntó a los británicos negros y asiáticos si su lealtad estaba con el equipo inglés, el antillano o el pakistaní. Otro punto de disputa es el retorno a la tradición canónica en los esquemas elaborados para la enseñanza de la literatura y la

historia, que ahora anima debates sobre la britanidad en el currículo nacional de las escuelas primarias y secundarias. Incluso en un signo tan pequeño como la guerra cultural que se libra actualmente sobre el asunto de elevar los estándares educativos, encontramos la movilización totémica en esta lucha del significante privilegiado de la inglesidad: Shakespeare es el único dramaturgo que actualmente deben leer todos los niños en todas las escuelas, independientemente de que sepan leer. No me hace falta enfatizar mi idea si completo estos acontecimientos con los debates paralelos en Estados Unidos acerca de la diversificación del canon —que han sido cuidadosa y, en mi opinión, calamitosamente simplificados, en ambos lados, para convertirlos en otra versión del fundamentalismo, la «corrección política»—, sumado a la reacción violenta contra el multiculturalismo que encontramos actualmente en todas las escuelas y universidades de América del Norte, incluida la versión oficial del multiculturalismo de Canadá, como una cuestión aparentemente simple de un mosaico pluralista.

Enfrentados al giro abiertamente racista en Alemania, Italia y Francia, los británicos no suelen ser fácilmente complacientes. Sin embargo, las formas particulares de racismo cultural que se han desarrollado en el Reino Unido bajo la sombra del thatcherismo reúnen una vez más cuestiones de raza, etnia y diferencia cultural en un solo discurso, que ahora se simplifica con cuestiones de nación, declive imperial y pertenencia cultural. Aquí, nuestra discusión retoma el argumento que comencé a presentar en mi primera ponencia; hemos entrado tras un nuevo giro, en un punto diferente de la cadena de equivalencias raza-pertenencia-*ethnos*-cultura-historia, que entonces presenté como el discurso de la diferencia. En lo que en Gran Bretaña se ha llamado «el nuevo racismo» —ya que el racismo es siempre históricamente específico, siempre se diferencia por los efectos que tiene en las diferentes coyunturas históricas en las que aparece— asistimos a un escenario en el que las cuestiones de pertenencia cultural han reemplazado a la pureza genética, a la vez que funcionan como un lenguaje codificado de raza y color, tal y como muestra

Paul Gilroy en *There Ain't No Black in the Union Jack [No hay ningún negro en la bandera británica].*

A la luz de mi argumento anterior, observarán que este énfasis en la pertenencia cultural no silencia lo biológico, y ciertamente no elimina los significantes genético-físicos de la diferencia racial, así como sus efectos discursivos. Incluso dentro del lenguaje del nuevo racismo, diría yo, las «diferencias físicas más manifiestas» aún funcionan de manera discursiva, a través del deslizamiento metonímico del significante, para fijar el significado de las diferencias culturales más allá de las contingencias de la historia y la cultura. Así que ahora tenemos una situación en la que, incluso cuando en la nueva variante del discurso el «color» parece ser una diferencia cultural más que biológica, no deja de connotar en silencio, más allá de la cadena de equivalencias, el significado biológico-genético para el que el significante color de piel es una sustitución metonímica. Como he defendido, tal movimiento es del todo importante, en tanto lo significado es algo que no podemos ver. Dada esta calificación, estoy totalmente de acuerdo con la observación de Gilroy de que «una forma de racismo cultural que ha tomado la distancia suficiente de las crudas ideas de la inferioridad biológica intenta ahora presentar una definición imaginaria de la nación como una comunidad *cultural* unificada. Esto construye y defiende una imagen de la cultura nacional, homogénea en su blancura, pero precaria y repetidamente vulnerable ante los ataques de enemigos internos y externos».[20]

Si bien el caso británico nos muestra la nueva fachada del Estado nación como agente cultural, no dispongo de tiempo suficiente más que para mencionar el fenómeno relacionado con el resurgimiento del nacionalismo étnico en Europa oriental. En este contexto, tras la ruptura del socialismo de Estado en 1989, hemos visto un conjunto

---

[20] Paul Gilroy, «The End of Anti-Racism», *New Community,* núm. 1, octubre 1990, vol. 17, p. 75. Véase también Stuart Hall, «Racism and Reaction» en *Five Views of Multi-Racial Britain: Talks on Race Relations Broadcast by BBC TV,* Londres, Commission for Racial Equality, 1978 y Martin Barker, *The New Racism: Conservatives and the Ideology of the Tribe,* Londres, Junction Books, 1982.

de escenarios paralelos a menudo impulsados por ideas tanto de pureza racial como de ortodoxia religiosa. Las nuevas naciones salidas de las antiguas repúblicas soviéticas, los estados bálticos, la Serbia bosnia y otras partes de los Balcanes, aparecen paradójicamente en el este, cuando en el mismo momento comienza el declive relativo de los Estados nación del oeste. Tales acontecimientos intentan crear nuevas entidades políticas en la modernidad tardía, nuevos Estados nación, como «techo político» para identidades culturales supuestamente homogéneas. Pero como solo pueden hacerlo en lugares que en realidad están irremediablemente mezclados —étnicamente plurales, cuando no completamente híbridos— el resultado de este retorno a formas cerradas de la nación étnica es, por supuesto, la barbarie de la limpieza étnica. Sobre la base de mitos de origen extremadamente dudosos y otras afirmaciones espurias que se confeccionan apresuradamente, estos nacionalismos étnicos intentan producir un «pueblo» purificado que reemplazará las historias distorsionadas y las etnias híbridas de Europa central y oriental. El objetivo es promover esta nueva identidad cultural unitaria como escudo y ariete contra los vecinos con los que han convivido pacíficamente durante siglos. No está claro si este resurgimiento del nacionalismo étnico es una reacción a la modernidad occidental o un último jadeo, de lo más confuso y de último minuto, del intento de forjar naciones en medio del caos reinante en la Europa posestalinista como único pasaporte hacia la modernidad y la prosperidad de estilo occidental.

Igualmente inquietante, en términos de un retorno del nacionalismo particularista y del absolutismo étnico/religioso —que en las últimas décadas de la modernidad tardía nos revela el lado oscuro de la Ilustración— e igualmente planteado como una formación reactiva y defensiva ante la modernidad capitalista, es el renacimiento de los movimientos fundamentalistas islámicos en algunas partes de Oriente Medio e Irán, pero también en Argelia, Egipto, Pakistán y otros lugares, así como el resurgimiento del fundamentalismo hindú, no solo en algunas partes de la India, sino también en toda la diáspora india. He insistido deliberadamente en apropiarme del término

fundamentalismo para comprender todas estas respuestas diferentes a los tiempos globales de la modernidad tardía, ya sean orientales u occidentales, ya sean europeas, asiáticas o musulmanas. También en parte para enfrentarme a cómo en Occidente el término fundamentalismo alude a la fusión de todas las complejas diferencias de historia y cultura política entre las sociedades musulmanas y árabes en un gran enemigo; y en parte para oponerme a la demonización del Islam que ha llevado a cabo Occidente a fin de reemplazar al enemigo histórico-mundial al que sustituye, a saber, el «imperio del mal» de la Unión Soviética, tal y como se construyó a lo largo de la Guerra Fría. Sin embargo, este empleo del *fundamentalismo* no es solo retórico. Estoy ansioso por demostrar que lo que tienen en común todos estos fenómenos tan diferentes e históricamente específicos es que su respuesta a la globalización —y a la hibridación de la diferencia que contradictoriamente fomenta— consiste en reconstruir las formas de identidad cultural en términos discursivos cerrados, unitarios, homogéneos, esencialistas y originarios. Me atrevería a decir, en este punto, que la distinción que hice en mi segunda ponencia entre la política de la diferencia y la política de la *différance*, es decir, la distinción crucial entre construcciones cerradas y abiertas de identidad cultural, es aquella que atraviesa y altera por completo nuestros alineamientos convencionales de izquierda/derecha, progresivo/regresivo, incluso racista/antirracista. Es más, añadiría que una disrupción como esta, que atraviesa todas nuestras distinciones binarias establecidas, se ha convertido, literalmente, en *la* frontera política decisiva de nuestro tiempo. Es una frontera de este tipo lo que está en juego en la vaga posibilidad de que la Sudafrica negra pueda superar la barbarie del *apartheid* y entrar en una versión multicultural de «la nación» sin tener una concepción de la política arraigada en el difícil diálogo en torno a la diferencia; o si la nueva Sudáfrica se va a enfrentar, en cambio, a la horrenda pesadilla de un regreso a una concepción de la nación étnicamente limpia, unificada culturalmente y homogénea, que es lo que parece suceder ante nuestros ojos en la antigua Yugoslavia.

La «nación», como la «etnia» diría yo, no tiene en sí misma necesariamente una pertenencia política. Aunque podemos pensar en muchos casos en los que la nación ha sido aprovechada por fuerzas políticas regresivas, arcaicas y reaccionarias, cuando se ha articulado con fuerza hacia los polos del cierre racial, étnico, religioso y cultural, ocasionalmente el nacionalismo también ha jugado un papel político progresivo, por ejemplo, en los movimientos de liberación nacional que surgen del anticolonialismo en África y Asia. El nacionalismo, en esta variante, ha desempeñado su parte tanto en las luchas por la descolonización africana como en la lucha afroamericana contra la exclusión racial y la opresión. No obstante, la «nación» es un fenómeno engañoso, de dos caras, como Jano, que siempre aparece, en un momento de peligro, como el ángel de la historia de Walter Benjamin, una cara girada hacia el futuro y la otra que dirige sus ojos de piedra hacia el pasado. De hecho, uno de los ejemplos más notables de la ambivalencia que está siempre presente en el discurso de la nación es el papel que la idea de pertenencia nacional ha desempeñado en diferentes formas del nacionalismo cultural negro. Esto fue verdaderamente importante en las luchas de los afroamericanos y otros negros de la diáspora de los años sesenta, que se oponían a la concepción dominante, a menudo racista, de Estados Unidos como una nación blanca, que se llevó a cabo precisamente sobre la base de una concepción cerrada de pertenencia nacional. No puedo pretender rastrear esta compleja conexión, y los vínculos a través de los cuales la idea de una «nación negra» se ha tejido a través de la política cultural de la diáspora negra. Sin embargo, *Atlántico negro* de Paul Gilroy contiene algunas de las reflexiones más significativas sobre estos temas que se pueden encontrar en cualquier trabajo reciente. Gilroy se basa en un conjunto de profundas relecturas que desafían con valentía momentos y figuras clave del canon afroamericano. Uno de los temas más importantes es la perturbación y desestabilización del significante nacional en tanto marco establecido desde el que la historia de las luchas negras ha sido narrada. Gilroy sustituye este enfoque nacionalista de la historia de la política cultural negra por una nueva comprensión

de los intercambios circulares, el tráfico bidireccional, la fertilización cruzada y la hibridación, que son las fuerzas impulsoras de lo que él llama «la estructura fractal rizomórfica» del Atlántico negro, y que ha sido desde el principio una formación transcultural.[21]

Sería sorprendente, de hecho, si la lucha histórica de los negros del Nuevo Mundo para poner fin a su esclavitud, lograr una voz política y obtener derechos y medidas de justicia e igualdad en las formaciones nacionales de Occidente *no* se hubiera llevado a cabo con la idea de una nación política alternativa, de una concepción de nación transformada como garante de los derechos civiles y la ciudadanía. Del mismo modo, no sorprendería que a los negros de la diáspora les atrajera, no tanto esa alternativa como la idea de tener su nación dentro de una nación, o la de fundar nuestra nueva nación en el lugar de donde vinimos originalmente. Todas estas opciones en el pensamiento de la diáspora negra se refieren a la «nación» como el marco a través del cual se puede luchar, asegurar y garantizar la ciudadanía. Y, como sostiene Gilroy, en ninguna de las figuras clave del canon afroamericano este asunto resulta tan simple. Muy pocas veces persiste el discurso de la nación en su forma básica o no modificada, y en ninguna parte, ni en Liberia, por ejemplo, ni en los reinos de Etiopía con los que soñó Marcus Garvey, entre otros, ha llegado a buen término la idea de una nación negra en la forma imaginada o presentada por los principales pensadores de la diáspora. Sin embargo, ninguna de ellas destruye el poder de la nación *como discurso* y sus potentes efectos sobre el imaginario negro. En su manifestación más reciente, la Nación del Islam ha hecho mucho por capturar los corazones de muchos jóvenes negros desencantados y desilusionados, aunque si se mira con detenimiento esta versión de la nación negra no muestra signos de ser más efectiva que las demás. Más aún, en términos de las narraciones cerradas de identidad cultural que el discurso de la Nación del Islam intenta garantizar, también ahora empiezan a identificarse sus numerosos costes.

[21] Gilroy, *The Black Atlantic...*

Lo que también sugieren las poderosas relecturas de Gilroy es que hay otra forma de narrar las historias de la dispersión negra a través de la esclavitud, la colonización y las diásporas del Atlántico negro. Tales relecturas pueden superponerse a la gran narrativa que encierra discursivamente a las personas negras en sus respectivas identidades nacionales, fracturando así esos límites impuestos arbitrariamente. Esta nueva narración reorganiza literalmente todo para contar una historia que no es la de la «vuelta a nuestras raíces» sino, como dice Kobena Mercer, la «vuelta a nuestras rutas».[22] Un movimiento así gira en torno a una concepción del Atlántico negro como la que Gilroy apela en tanto «conjunto cultural excéntrico, inestable y asimétrico que no se puede aprehender a través de la lógica maniquea de la codificación binaria». El Atlántico negro es básicamente una forma *transnacional* de releer las historias de los negros y es, por definición, una lectura de la diáspora. Para Gilroy, que ha hecho tanto en sus dos libros por aclarar las genealogías de nuestro tiempo, el significante de la diáspora que, según él, «se importó a la política panafricana y a la historia negra de fuentes judías no reconocidas», trastorna la economía discursiva de la diferencia racial y la identidad cultural con la que hemos abierto la investigación, y añade, ofrece una línea de pensamiento que «debe ser apreciada por su capacidad para plantear la relación entre la igualdad étnica y la diferenciación» como una cuestión «del igual que cambia».[23]

Diasporización

Es de considerable importancia histórica, teórica y política recorrer ahora el laberinto a fin de escudriñar los espacios recesivos que abre la contraposición de los significantes

[22] Kobena Mercer, «Back to My Routes: A Postscript to the 80s», *Ten. 8*, núm. 3, 1992, vol. 2 pp. 32–39.

[23] Gilroy, *The Black Atlantic...* Se debaten perspectivas comparadas en Nicholas Mirzoeff, *Diaspora and Visual Culture: Representing Africans and Jews,* Nueva York, Routledge, 2000.

«diáspora» y «nación» para la política cultural. Una parte esencial de esta genealogía es la recuperación de la forma en la que las ideas de la diáspora judía se incorporaron a los discursos del pensamiento y la escritura afroamericanos. Esto es importante en tanto socava y hace más complejas las formas en que las relaciones contemporáneas entre los negros de la diáspora y los judíos se han endurecido recientemente hasta convertirse en un antagonismo rígido, que luego se relee en la historia y se convierte en un mito, se naturaliza y se esencializa. Sin embargo, si se sigue rigurosamente mi método discursivo de deconstrucción, la diáspora también debe ponerse bajo borrado, antes de que pueda ponerse en marcha en la política contemporánea. Una lectura de la diáspora, después de todo, es precisamente esa historia lineal de la dispersión de «un pueblo elegido» de su tierra natal y originaria; la preservación de su *ethnos* —su fuerte sentido de diferencia cultural— frente a toda adversidad; el aferramiento a sus textos sagrados; la transmisión de la tradición a través de las líneas de parentesco y descendencia. Lo más importante para esta lectura son las prácticas que producen una fuerte marca de «dentro» y «afuera», como el matrimonio dentro del grupo y la vigilancia de los límites dirigida a mantener la «pureza» de la tradición, todo lo cual se corona, a su vez, por el sagrado «retorno» final a la tierra prometida; lo que implica el regreso al principio de la historia, incluso si eso también significa pasar por encima de las personas que siempre han compartido esa tierra natal —y de hecho muchas de las tradiciones del «pueblo elegido»— y que han seguido haciendo su vida allí. En otras palabras, en mi opinión no es en absoluto imposible que una cierta noción de diáspora opere en el discurso suturando cadenas de equivalencia de acuerdo con una lógica notablemente cerrada o fundamentalista, como lo ha hecho en el caso de Palestina/Israel. Solo si podemos desestabilizar estos patrones, y establecer una cadena alternativa de equivalencias, el término *diáspora* comienza a operar como un significante de traducción a través de las diferencias, tal y como Gilroy, Bhabha, algunos otros y yo mismo hemos tratado de hacer.

Las diásporas, en el sentido que les doy, son una metáfora para la producción discursiva de nuevos espacios intersticiales, que surgen de largos procesos de globalización. El movimiento físico real y el desplazamiento son elementos clave de nuestro momento actual y también son sintomáticos de las consecuencias más amplias de la conexión y la disociación globales. Las diásporas racializadas características de las fases tempranas de la globalización, en las que la esclavitud es el episodio clave, se han visto agravadas desde entonces por muchas otras dispersiones, planificadas o no. Estas diferentes historias constituyen el campo contemporáneo de los antagonismos proliferantes que se enmarcan bajo el título de la «diferencia cultural», lo que trastorna profundamente el autoconcepto establecido de todas las culturas nacionales. El desafío es comprender cómo estas historias superpuestas de diasporización deben entenderse en toda su similitud y diferencia, cómo ambas se repiten y al mismo tiempo una es la forma distorsionada de la otra.

Los escenarios clásicos de la formación de la diáspora han constituido las «zonas de contacto», tal y como las llama Mary Louise Pratt, creadas por la expansión euroimperial.[24] Estas escenas primordiales de transculturación incluyen las economías de plantación del Nuevo Mundo y de Asia, las ciudades coloniales, los centros de negocios y sus recintos subalternos, así como, más recientemente, la nueva ciudad multicultural y global. Las complejas relaciones de intercambio asimétrico, intercambio mutuo, contacto regulado y exclusión forzosa entre diferentes culturas son características de estas escenas primarias, nuevas y antiguas, que no obstante han transformado de manera irrevocable la identidad de todos los involucrados. Bajo el estado de transculturación, ese cambio nunca se produce en igualdad de condiciones, por supuesto; aquí también encontramos el ejemplo por excelencia en el que las relaciones de diferencia cultural son a la vez relaciones de poder, articuladas en estructuras de jerarquía y subordinación. Aun así, esas zonas de contacto siempre

---

[24] C. L. R. James, «Africans and Afro-Caribbeans: A Personal View», *Ten 8*, núm. 3, 1984, vol. 16, p. 55.

han sido escenario de la hibridación cultural, la criollización y el sincretismo; en resumen, escenario de formación de diásporas donde diferentes culturas no solo se cruzan, sino que están obligadas a modificarse mutuamente. Lo que situaciones como esta requieren no es el rechazo de la diferencia ni su endurecimiento y fijación, sino su negociación constante y continua.

En la medida en que las tradiciones permanecen relativamente intactas —y esto está sujeto en cada ejemplo a una enorme variación histórica— y siempre que las condiciones sean propicias, las culturas de «origen» —que siempre deben entrecomillase, porque quién sabe si, efectivamente, esas culturas eran «las mismas» del principio— seguirán ejerciendo una influencia formativa en aquello en que se conviertan los pueblos de la diáspora, aunque, por definición, esos orígenes no pueden permanecer puros, intactos, no corrompidos o no transformados por otras culturas con las que una diáspora se ve obligada a interactuar. Por razones similares, las identidades culturales que una diáspora logra construir no pueden, en las generaciones posteriores, ser solo una repetición de sí mismas. Las culturas de la diáspora, organizadas por el poder y conformadas por relaciones de violencia simbólica y material, siempre se sincretizan, inevitablemente, y esto es lo que les otorga la relevancia crítica para nuestro tiempo global.

En mi ensayo sobre la identidad cultural caribeña, intenté abordar esta cuestión metafóricamente en términos de tres presencias imaginarias, en torno a las cuales se construía dicha identidad. Hay una *présence africaine*, que es el lugar de lo reprimido, del eco y la huella de África, silenciada más allá de la memoria por el poder de la experiencia de la esclavitud y la colonización, pero, aun así, en su forma de huella, detrás de toda inflexión verbal y rítmica, de cada giro narrativo y acentuación en la vida cultural caribeña se «esconde» una presencia africana. Hay una *présence européenne*, que, por el contrario, siempre está presente, siempre está hablando; es la presencia en la que las personas transportadas se traducen y funden brutalmente, pero dentro de la que siempre estamos inscritos,

ya que después de la ruptura de la diáspora, siempre estamos ya *en* lo simbólico, *en* la cultura, *en* la modernidad. Tal y como sugirió C. L. R. James, el sujeto negro está *en* Occidente, incluso si ella o él no es por completo *de* allí. Y luego está la *presénce américaine*, que se encuentra en un diálogo constante con el Caribe, peligroso pero que nunca concluye, ya que es la presencia la que constituye el propio terreno de los nuevos mundos de contacto y sincretismo. Es, en este sentido, más «fundamento» que «presencia», es decir, es el sitio irremediablemente marcado en relación con la cuestión del «origen» por una distancia infranqueable. Marca la «tierra del no retorno», por así decir, que es, por derecho propio, el comienzo de la diáspora, la hibridación y la *différance*, todo lo cual hace que el pueblo del Caribe sea un pueblo de diáspora, que una vez en Reino Unido quedó doblemente diasporizado.

Podría continuar y analizar la *présence indienne*, tanto de los indígenas amerindios como de los que emigraron del sur de Asia, pero al pensar en las relaciones co-constitutivas de poder y cultura es crucial tener en cuenta que, en ciertos momentos estratégicos, y para obtener ciertas ventajas tácticas en la lucha, descubrimos que una de estas «presencias» se ve privilegiada sobre las demás. El silenciado puede enunciar dentro de todo el conjunto solo si las relaciones establecidas de poder/diferencia se cuestionan, se desestabilizan y se recomponen. Como he argumentado a lo largo de estas ponencias, tales movimientos, que reconfiguran las relaciones de poder y cultura, en tanto están articuladas por la diferencia, solo pueden entenderse discursivamente. Nunca deberíamos perder de vista, analíticamente, el hecho de que en esas escenas primitivas de contacto, la *cultura misma* ha sido fundamental e irrevocablemente diasporizada: la cultura de cada identidad incorporada a la mezcla se ha *descompuesto* como una estructura de discurso susceptible de cierres binarios; y al mismo tiempo —en el fundamento mismo del sincretismo, la hibridación y la criollización—, los discursos a través de los cuales se construye la identidad se han *recompuesto* como una estructura de diferencia, como posiciones en un sistema complejo de circularidad e intercambio, como un «tejido de diferencias».

Aquí, la práctica de la política cultural ha terminado, cada vez más, por asumir las formas de lo que Mijaíl Bajtín describe como *heteroglosia*, la cultura de muchas lenguas entrecruzadas, cuya política cultural explota con creatividad la multiacentualidad del significado y las propiedades carnavalescas de la enunciación.[25] Son estos movimientos dialógicos los que resultan tan productivos en términos culturales en los nuevos espacios de la diáspora de nuestro tiempo global. Como escribió Kobena Mercer:

> A través de toda una gama de formas culturales, existe una dinámica sincrética que se apropia culturalmente de elementos de los códigos maestros de la cultura dominante y los «criolliza», desarticulando ciertos signos y rearticulando su significado simbólico. La fuerza subversiva de esta tendencia a la hibridación es más evidente al nivel de la propia lengua en el que el criollo, el patois y el inglés negro descentran, desestabilizan y carnivalizan la dominación lingüística del inglés [es decir, del inglés «correcto», «puro» o canónico], la nación-lenguaje del discurso maestro, a través de inflexiones estratégicas, reacentuaciones y otros movimientos performativos en códigos semánticos, sintácticos y léxicos.[26]

Una de las principales consecuencias de pensar de esta manera la cultura es romper con una noción más antigua de «tradición» como la transmisión, en el tiempo, de un igual *in*mutable. De este modo, las concepciones emergentes de la cultura de la diáspora rompen irrevocablemente con la narración cerrada de la diáspora que ensaya

[25] Mijaíl Bajtín, «Discourse in the Novel» en Michael Holquist, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, trad. al inglés por Caryl Emerson y Michael Holquist, Austin, University of Texas, 1981. El concepto de Bajtín sobre lo carnavalesco se trata en Stuart Hall, «For Allon White: Metaphors of Transformation» en Allon White, *Carnival, Writing, Hysteria*: *Collected Essays and Autobiography*, Nueva York, Clarendon Press, 1993.

[26] Kobena Mercer, «Diaspora Culture and the Dialogic Imagination: The Aesthetics of Black Independent Film in Britain» en *Welcome to the Jungle*: *New Positions in Black Cultural Studies*, Nueva York, Routledge, 1994.

un lamento por la autenticidad perdida, ya que dentro de la concepción tradicional de la cultura de la diáspora siempre hay un movimiento lineal mediante el cual la autenticidad se desvanece a medida que se aleja de su fuente original o se desvía de su texto sagrado, lo que inevitablemente conlleva el triste declive de la identidad de la diáspora hacia la falta de autenticidad y la impureza. Sin embargo, con la nueva concepción de la diáspora, se entiende que la «tradición» siempre se reconstruye y se transforma, como algo que siempre *se produce* como una estructura de discurso. Se recompone así constantemente a medida que se reposicionan las relaciones de similitud y diferencia, desarticulándose y rearticulándose en nuevas cadenas de equivalencia. Al romper con la narrativa de la autenticidad, obtenemos un relato crítico de la diáspora que interrumpe también la disposición fatal que considera los pueblos de la diáspora en tanto suspendidos continuamente entre un tradicionalismo del pasado —al que no pueden regresar, impuros y corruptos como son— y una modernidad del futuro, igualmente impura y no auténtica, a la que se les prohíbe entrar.

Resulta palpable que las identidades construidas sobre la base de una concepción diaspórica de la diferencia cultural no están unificadas ni son unitarias. No están unificadas porque ninguna dimensión, ninguna línea fundamental de diferencia y antagonismo puede fijarlas o asegurarlas de una vez por todas. Su ser puede parecer asegurado en cierto modo cuando se enmarca dentro del discurso binario racializado de la diferencia que intenta posicionar tales identidades bajo los términos «raza», «etnia» o «diferencia cultural» en su sentido más fuerte. Sin embargo, como hemos visto, cada uno de estos términos son constructos discursivos que, como todos los mundos de significado, nunca pueden fijarse definitivamente, estando abiertos a un deslizamiento infinito entre los significantes. Siempre se debe tener en cuenta que otros significantes —de clase, género y sexualidad, por ejemplo— intervienen en los discursos de raza, etnia y diferencia cultural; muchas veces no para distorsionarlos, sino para corresponder con la forma en que la identidad se sutura y se realiza en los discursos diaspóricos. Lo que

resulta, como podemos ver en la política cultural de la diferencia en nuestro momento presente, es una estructura multidimensional de similitudes y diferencias, un «tejido de diferencias», que genera la política contemporánea de la identidad y de la identificación como un *campo de posicionalidades,* más que como una estructura binaria en la que las posiciones solo pueden repetirse, estando siempre en el mismo lugar y permaneciendo fijas allí hasta el final de los tiempos.

Las diásporas están compuestas por formaciones culturales que atraviesan e interrumpen los contornos establecidos de raza, *ethnos* y nación. Sus sujetos han sido dispersados de su tierra natal para siempre, a la que literalmente no pueden regresar. Son producto de distintas historias, culturas y narraciones, pertenecen a varios hogares, la mayoría de ellos simbólicos al menos en parte, es decir, comunidades imaginadas a las que no puede haber retorno. Esto significa que ser sujeto de dicha diáspora es no tener un hogar en particular al que uno pertenezca exclusivamente. Es por eso que sugiero que los sujetos de la diáspora hablan, cantan y escriben con tanta elocuencia en los lenguajes metafóricos del amor y la pérdida, la memoria y el deseo, la travesía, el viaje y el regreso. Los sujetos diaspóricos son aquellos que Salman Rushdie llama «traducidos»: sujetos llevados por el acto migratorio a través de las fronteras, aquellos que son «traducidos» a formar un hogar para sí en los intersticios del mundo.[27] Esos sujetos deben aprender a habitar más de una identidad, desenvolverse en más de una cultura y hablar en más de un idioma, ya que, como sugiere Homi Bhabha, hablar en el inquietante espacio entre los idiomas significa negociar y traducir constantemente sus diferencias.[28]

[27] Salman Rushdie, «Imaginary Homelands» en *Imaginary Homelands: Essays and Criticism, 1981–1991*, Londres, Jonathan Cape, 1991.

[28] Homi Bhabha, «How Newness Enters the World: Postmodern Space, Postcolonial Times and the Trials of Cultural Translation» en *The Location of Culture*, Londres, Routledge, 1994 [ed. cast.: *El lugar de la cultura*, trad. por César Aira, Buenos Aires, Manantial, 2003].

Por supuesto, tales personas no son ni las almas fijas de los discursos cerrados del fundamentalismo, ni los nómadas vacíos y errantes del posmodernismo o la homogeneización global. Los sujetos de la diáspora acarrean huellas de historias y culturas particulares, tradiciones de enunciación, lenguas, textos y mundos de significado que los han configurado de forma irrevocable. ¿Con qué otros recursos simbólicos podrían hablar si no? Pero las huellas de la formación de esas identidades nunca son singulares sino múltiples, y como tales, estas huellas siempre se niegan a ser coherentes dentro de una sola narrativa de pertenencia. Estos sujetos son, me parece, producto de una nueva conciencia de diáspora. Son sujetos que han llegado a un acuerdo con el hecho de que, en el mundo moderno, y creo que esto es cierto en todos los ámbitos, la identidad cultural siempre es *algo*, pero nunca es solo *una* cosa: esas identidades son siempre abiertas, complejas, están en construcción, participan en un juego inacabado. Como dije en otra parte, las identidades de la diáspora «se mueven hacia el futuro a través de un desvío simbólico por el pasado. [Esto] produce nuevos sujetos que portan las huellas de los discursos específicos que no solo los formaron, sino que también les permitieron autoproducirse nuevos y diferentes».[29] La pregunta no es *quiénes somos*, sino *quiénes podemos llegar a ser*. La tarea de la teoría en relación con la nueva política cultural de la diferencia no es pensar, como siempre hicimos, en conservar la fe, tratando de que el terreno no se resquebraje por medio de un acto de voluntad compulsiva, sino en aprender a *pensar de otra forma*.

[29] Stuart Hall, «Culture, Community, Nation», *Cultural Studies*, núm. 3, octubre 1993, vol. 7, p. 362.

Bibliografía

Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983 [ed. cast.: *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, trad. por Eduardo L. Suárez, México DF, FCE, 1993].

Appadurai, Arjun, «Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy», *Public Culture* 2, núm. 2, 1990, pp. 1–24.

Appiah, Anthony, *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*, Nueva York, W. W. Norton, 2006 [ed. cast.: *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*, trad. por Lilia Mosconi, Buenos Aires, Katz, 2007].

_____ *Lines of Descent: W. E. B. Du Bois and the Emergence of Identity*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2014.

_____ «The Uncompleted Argument: Du Bois and the Illusion of Race» en Henry Louis Gates, Jr., *«Race», Writing and Difference*, Chicago, University of Chicago Press, 1986.

Bailey, David A. y Stuart Hall, «Critical Decade: Black British Photography in the 80s», *Ten 8*, vol. 2, núm. 3, edición especial, 1992.

Bajtín M., Michael Holquist y Vadim Liapunov, *Art and Answerability: Early Philosophical Essays*, Austin, University of Texas Press, 1990 [ed. cast.: *Arte y responsabilidad*, trad. por Tatiana Bubnova, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008].

_____ *Michael Holquist, The Dialogic Imagination: Four Essays*, trad. al inglés por Caryl Emerson y Michael Holquist, Austin (TX), University of Texas Press, 1981.

_____ Caryl Emerson y Michael Holquist, *Speech Genres and Other Late Essays*, trad. al inglés por Vern McGee, Austin (TX), University of Texas Press, 1986.

Barker, Martin, *The New Racism: Conservatives and the Ideology of the Tribe*, Londres, Junction Books, 1982.

Bhabha, Homi, «Framing Fanon», Introducción en Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, Nueva York, Grove Press, 2004, [ed. cast.: *Los condenados de la tierra*, trad. por Julieta Campos, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1963].

_____ «How Newness Enters the World: Postmodern Space, Postcolonial Times and the Trials of Cultural Translation» en *The Location of Culture*, Londres, Routledge, 1994 [ed. cast.: *El lugar de la cultura*, trad. por César Aira, Buenos Aires, Manantial, 2003].

_____ «Introduction: Narrating the Nation» en Homi Bhabha, *Nations and Narration*, Londres, Routledge, 1990.

_____ *The Location of Culture.* Londres, Routledge, 1994 [ed. cast.: *El lugar de la cultura*, trad. por César Aira, Buenos Aires, Manantial, 2003].

_____ *Nation and Narration*, Londres, Routledge, 1990.

_____ «Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse» en *The Location of Culture*, Londres, Routledge, 1994 [ed. cast.: *El lugar de la cultura*, trad. por César Aira, Buenos Aires, Manantial, 2003].

_____ «Remembering Fanon: Self, Psyche and the Colonial Condition», Introducción en Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, Londres, Pluto Press, 1986 [ed. cast.: *Piel negra, máscaras blancas*, trad. por Iria Álvarez Moreno, Paloma Moleón Alonso, Ana Useros Martín, Madrid, Akal, 2009].

_____ «Unsatisfied: Notes on Vernacular Cosmopolitanism» en Laura García-Moreno y Peter C. Pfeiffer, *Text and Nation: Cross-Disciplinary Essays on Cultural and National Identities*, Columbia (SC), Camden House, 1996.

Braziel, Jana Evans, y Anita Mannur, *Theorizing Diaspora*, Malden (Massachusetts), Blackwell, 2003.

Brennan, Timothy, «The National Longing for Form» en Homi Bhabha, *Nations and Narration*, Londres, Routledge, 1990.

Clifford, James, «Traveling Cultures» en *Routes: Travel and Translation in the Late 20th Century*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1997.

Cohen, Robin, *Global Diasporas: An Introduction*, Londres, University College London Press, 1997.

Deleuze, Gilles, y Félix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, trad. al inglés por Brian Massumi, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987 [ed. cast.: *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia,* Valencia, Pre-textos, 2002].

Derrida, Jacques, «Différance», en *Margins of Philosophy*, trad. al inglés por Alan Bass, Chicago, University of Chicago Press, 1984 [ed. cast.: Márgenes de la filosofía, Valencia, Cátedra, 2006].

_____ *Positions*, Chicago, University of Chicago Press, 1981 [ed. cast.: *Posiciones*, trad. por Manuel Arranz Lázaro, Valencia, Pre-textos, 2014].

Dibb, Mike, director de *Personally Speaking: A Long Conversation with Stuart Hall*, Northampton, (Massachusetts), Media Education Foundation, 2009, DVD.

Drew, Julie, «Cultural Composition: Stuart Hall on Ethnicity and the Discursive Turn», *JAC*, vol. 18, núm. 2, enero de 1998, pp. 171-196.

Du Bois, W. E. B. «The Conservation of Races» en Phillip S. Foner, *W. E. B. Du Bois Speaks: Speeches and Addresses, 1890–1919*, Nueva York, Pathfinder, 1970.

_____ *Dusk of Dawn: Toward an Autobiography of the Race Concept*, Nueva York, Oxford University Press, 2014.

_____ «Of the Dawn of Freedom» en *The Souls of Black Folk*, Nueva York, Dover, 1994.

_____ «Races», *The Crisis*, agosto de 1911.

Fanon, Frantz, *Black Skin, White Masks*, Nueva York, Grove Press, 1967 [ed. cast.: *Piel negra, máscaras blancas*, trad. por Iria Álvarez Moreno, Paloma Moleón Alonso, Ana Useros Martín, Madrid, Ediciones Akal, 2009].

_____ *A Dying Colonialism*, trad. al inglés por Haakon Chevalier, Londres, Penguin, 1970.

_____ *The Wretched of the Earth*, Londres, Penguin, 1967 [ed. cast.: *Los condenados de la tierra*, trad. por Julieta Campos, México, Fondo de Cultura Económica, 1963].

Featherstone, Mike, *Global Culture: Nationalism, Globalism, and Modernity*, Londres, Sage, 1990.

Foucault, Michel, *The Archeology of Knowledge*, Londres, Tavistock, 1972 [ed. cast.: *La arqueología del saber*, trad. por Aurelio Garxón del Camino, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003].

_____ *Colin Gordon, Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*, Brighton, Harvester, 1980.

Gates, Henry Louis, Jr., *«Race», Writing and Difference*, Chicago, University of Chicago Press, 1986.

_____ *Tradition and the Black Atlantic: Critical Theory in the African Diaspora*, Nueva York, Basic Civitas, 2010.

Gellner, Ernest, *Nations and Nationalism*, 2ª ed. Ithaca (Nueva York), Cornell University Press, 2008 [ed. cast.: *Naciones y nacionalismos*, trad. por Javier Setó Melis, Madrid, Alianza, 2008].

Giddens, Anthony, *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity, 1990 [ed. cast.: *Consecuencias de la modernidad*, trad. por Ana Lizón Ramón, Madrid, Alianza, 1999].

Gilman, Sander, *Difference and Pathology: Stereotypes of Sexuality, Race and Madness*, Ithaca, (Nueva York), Cornell University Press, 1985.

Gilroy, Paul, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1993 [ed. cast.: *Atlántico negro: modernidad y doble conciencia*, trad. por José María Amoroto Salido, Madrid, Akal, 2014].

_____ «Diaspora and the Detours of Identity» en Kathryn Woodward, *Identity and Difference*, Londres, Sage, 1997.

_____ «The End of Anti-Racism», *New Community*, vol. 17, núm. 1, octubre de 1990, pp. 71-83.

_____ *Small Acts: Thoughts on the Politics of Black Cultures*, Londres, Serpent's Tail, 1994.

_____ «“Sounds Authentic”: Black Music, Ethnicity, and the Challenge of a “Changing Same”», *Black Music Research Journal*, vol. 2, núm. 2, otoño de 1991, pp. 111-136.

_____ *«There Ain't No Black in the Union Jack»: The Cultural Politics of Race and Nation*, Londres, Hutchinson, 1987.

Hall, Catherine, *Civilizing Subjects: Colony and Metropole in the English Imagination, 1830–1867*, Cambridge, Polity, 2002.

_____ «“From Greenland's Icy Mountains... to Afric's Golden Sand”: Ethnicity, Race and Nation in Mid-Nineteenth-Century England», *Gender and History*, vol. 5, núm. 2, verano de 1993, pp. 212-230.

_____ «Introduction», en Catherine Hall, *Cultures of Empire: Colonizers in Britain and the Empire in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Mánchester, Manchester University Press, 2000.

_____ «Missionary Stories: Gender and Ethnicity in England in the 1830s and 1840s» en *White, Male and Middle Class: Explorations in Feminism and History*, Cambridge, Polity, 1992.

_____ *White, Male and Middle Class: Explorations in Feminism and History*, Cambridge, Polity, 1992.

_____ «White Visions, Black Lives: The Free Villages of Jamaica», *History Workshop Journal,* núm. 36, otoño de 1993, pp. 100-132.

Hall, Stuart, *Africa Is Alive and Well and Living in the Diaspora*, París, UNESCO, 1975.

_____ «The After-Life of Frantz Fanon: Why Fanon? Why Now? Why *Black Skin, White Masks*?» en Alan Read, *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation*, Londres, Institute of Contemporary Arts, 1996.

_____ «Aspiration and Attitude... Reflections on Black Britain in the Nineties», *New Formations,* núm. 33, primavera de 1998, pp. 38-46.

_____ «Black Britons», en Eric Butterworth y David Weir, *Social Problems of Modern Britain*, Londres, Fontana, 1972.

_____ «Black Britons, Part One: Some Problems of Adjustment», *Community*, vol. 1, núm. 2, abril de 1970, pp. 3-5.

_____ «Black Britons, Part Two», *Community*, vol. 1, núm. 3, junio de 1970, pp. 7-10.

_____ «Black Diaspora Artists in Britain: Three 'Moments' in Post-war History», *History Workshop Journal*, núm. 61, primavera de 2006, pp. 1-24.

_____ «Caribbean Culture: Future Trends», *Caribbean Quarterly*, vol. 43, núm. 1–2, marzo-junio de 1997, pp. 25-33.

_____ «Conclusion: The Multicultural Question», en Barnor Hesse, *Un/Settled Multiculturalisms: Diasporas, Entanglements, Transruptions*, Londres, Zed Books, 2000.

_____ «Créolité and the Process of Creolization» en Okwui Enwezor et al., *Créolité and Creolization: Documenta 11, Platform 3*, Ostfildern-Ruit, Hatje Cantz, 2003.

_____ «Creolization, Diaspora and Hybridity in the Context of Globalization» en Okwui Enwezor et al., *Créolité and Creolization: Documenta 11, Platform 3*, Ostfildern-Ruit, Hatje Cantz, 2003.

_____ «Cosmopolitanism, Globalisation and Diaspora: In Conversation with Pnina Werbner» en Pnina Werbner, *Anthropology and the New Cosmopolitanism*, Oxford, Berg, 2008.

_____ «Cosmopolitan Promises, Multicultural Realities» en Richard Scholar, *Divided Cities: The Oxford Amnesty Lectures, 2003*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

_____ «Cultural Identity and Diaspora» en Jonathan Rutherford, *Identity: Community, Culture, Difference*, Londres, Lawrence & Wishart, 1990.

_____ «Democracy, Globalization and Difference» en Okwui Enwezor et al., *Democracy Unrealized: Documenta 11, Platform 1*, Ostfildern-Ruit, Hatje Cantz, 2001.

_____ «Epilogue: Through the Prism of an Intellectual Life» en Brian Meeks, *Culture, Politics, Race, and Diaspora: The Thought of Stuart Hall*, Kingston, Jamaica, Ian Randle, 2007.

_____ «Ethnicity: Identity and Difference», *Radical America*, vol. 23, núm. 4, 1989, pp. 9-20.

_____ «Fantasy, Identity, Politics» en Erica Carter, James Donald, y Judith Squires, *Cultural Remix: Theories of Politics and the Popular*, Londres, Lawrence & Wishart, 1995.

_____ «For Allon White: Metaphors of Transformation», introducción en Allon White, *Carnival, Hysteria, and Writing: Collected Essays and Autobiography*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

_____ «The Formation of a Diasporic Intellectual: An Interview with Stuart Hall by Kuan-Hsing Chen» en David Morley y Kuan-Hsing Chen, *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres, Routledge, 1996.

_____ «Frontlines and Backyards: The Terms of Change» en Kwesi Owusu, *Black British Culture and Society: A Text Reader*, Londres, Routledge, 2000.

_____ «Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity», *Journal of Communication Inquiry*, vol. 10, núm. 2, verano de 1986, pp. 5-27.

_____ «The Local and the Global: Globalization and Ethnicity», en Anthony D. King, *Culture, Globalization and the World System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, Londres, Macmillan, 1991.

_____ «Migration from the English-Speaking Caribbean to the United Kingdom, 1950–1980» en Reginald Appleyard, *International Migration Today*, vol. 1, *Trends and Prospects*, París, UNESCO, 1988.

_____ «Minimal Selves», en Lisa Appignanesi e ICA Documents 6, *Identity: The Real Me*, Londres, Institute for Contemporary Arts, 1987.

_____ «The Narrative Construction of Reality: An Interview by John O'Hara», *Southern Review: Literary and Interdisciplinary Essays*, vol. 17, núm. 1, marzo de 1984, pp. 3-17.

_____ «Negotiating Caribbean Identities (The Walter Rodney Memorial Lecture, 1993)», *New Left Review*, núm. 209, enero-febrero de 1995, pp. 3-14.

_____ «The Neoliberal Revolution», *Soundings*, núm. 48, 2011, pp. 9-28.

_____ «New Cultures for Old» en Doreen Massey y Pat Jess, *A Place in the World? Places, Cultures and Globalization*, Milton Keynes, Open University, 1995.

_____ «New Ethnicities» en Kobena Mercer e ICA Document 7, *Black Film, British Cinema*, Londres, Institute for Contemporary Arts, 1988.

_____ «The New Europe» en Sunil Gupta, *Disrupted Borders: An Intervention in Definitions of Boundaries*, Londres, Rivers Oram Press, 1993.

_____ «Notes on Deconstructing 'the Popular'» en Raphael Samuel, *People's History and Socialist Theory*, Londres, Routledge, 1981.

_____ «Old and New Identities, Old and New Ethnicities» en Anthony D. King, *Culture, Globalization and the World System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, Londres, Macmillan, 1991.

_____ «On Postmodernism and Articulation: An Interview with Stuart Hall Edited by Lawrence Grossberg», *Journal of Communication Inquiry*, vol. 10, núm. 2, verano de 1986, pp. 45-60.

_____ «Pluralism, Race and Class in Caribbean Society» en *Race and Class in Post-Colonial Society: A Study of Ethnic Group Relations in the English-Speaking Caribbean, Bolivia, Chile and Mexico*, París, UNESCO, 1978.

_____ «Political Belonging in a World of Multiple Identities» en Steven Vertovec y Robin Cohen, *Conceiving Cosmopolitanism: Theory, Context, and Practice*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

_____ «Politics, Contingency, Strategy: Interview with David Scott», *Small Axe: A Caribbean Journal of Criticism*, núm. 1, marzo de 1997, pp. 141-159.

_____ *Portrait of the Caribbean*, serie de televisión en seis partes, producción de Barraclough Carey para la British Broadcasting Corporation y Turner Broadcasting System, Nueva York, Ambrose vídeo, 1992, VHS.

_____ «The Question of Cultural Identity» en Stuart Hall, David Held y Tony McGrew, *Modernity and Its Futures*, Oxford, Polity, 1992.

_____ «Race, Articulation, and Societies Structured in Dominance» en *Sociological Theories: Race and Colonialism*, París, UNESCO, 1980.

_____ «Race, Culture and Communications: Looking Backward and Forward at Cultural Studies», *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture, and Society*, vol. 5, núm. 1, primavera de 1992, pp. 10-18.

_____ «Racism and Reaction» en *Five Views of Multi-Racial Britain: Talks on Race Relations Broadcast by BBC TV*, Londres, Commission for Racial Equality, 1978.

_____ «Reconstruction Work: Images of Post-war Black Settlement», *Ten* 8, núm. 16, 1984, pp. 2-9.

_____ «Reflections on 'Race, Articulation, and Societies Structured in Dominance'» en Philomena Essed y David Theo Goldberg, *Race Critical Theories: Text and Context*, Oxford, Blackwell, 2002.

_____ *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, Londres, Sage, 1997.

_____ «Stuart Hall: An Interview by Caryl Phillips», *Bomb Magazine*, núm. 58, invierno de 1997, pp. 37-41.

_____ «Subjects in History: Making Diasporic Identities» en Wahneema Lubiano, *The House That Race Built: Black Americans, U.S. Terrain*, Nueva York, Vintage, 1998.

_____ «Thinking the Diaspora: Home-Thoughts from Abroad», *Small Axe: A Caribbean Journal of Criticism,* núm. 6, septiembre de 1999, pp. 1-18.

_____ «The West and the Rest: Discourse and Power» en Stuart Hall y Bram Gieben, *Formations of Modernity*, Understanding Modern Societies, libro 1, Oxford, Polity, 1992.

_____ «What Is This 'Black' in Black Popular Culture?» en Gina Dent, *Black Popular Culture: A Project by Michele Wallace*, Seattle, Bay Press, 1992.

_____ «When Was the "Post-Colonial"? Thinking at the Limit» en Iain Chambers y Lidia Curti, *The Post-Colonial Question: Common Skies, Divided Horizons*, Londres, Routledge, 1996.

_____ «The Whites of Their Eyes: Racist Ideologies and the Media» en George Bridges y Rosalind Brunt, *Silver Linings: Some Strategies for the Eighties*, Londres, Lawrence & Wishart, 1981.

_____ «Who Needs Identity?» en Stuart Hall y Pauldu Gay, *Questions of Cultural Identity*, Londres, Sage, 1996 [ed. cast.: *Cuestiones de identidad cultural*, trad. por Horacio Pons, Amorrortu, Buenos Aires, 2003].

_____ «Whose Heritage? Unsettling 'the Heritage,' Re-imagining the Post-Nation», *Third Text*, núm. 49, invierno de 1999 / primavera de 2000, pp. 3-13.

_____ «The *Windrush* Issue: Postscript», *Soundings*, núm. 10, otoño de 1998, pp. 188–192.

_____ «The Work of Representation» en Stuart Hall, *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, Londres, Sage, 1997.

_____ *The Young Englanders*, Londres, National Committee of Commonwealth Immigrants, 1967.

Hall, Stuart, Chas Critcher, Tony Jefferson, John Clarke, y Brian Roberts, *Policing the Crisis: Mugging, Law and Order, and the State*, Londres, Macmillan, 1978.

Hall, Stuart, y Sarat Maharaj, «Modernity and Difference» en Sarah Campbell y Gilane Tawadros, *Modernity and Difference*, Annotations, núm. 6, Londres, Institute of International Visual Arts, 2001.

Hall, Stuart, y Bill Schwarz, «Living with Difference: Stuart Hall in Conversation with Bill Schwarz», *Soundings*, núm. 37, invierno de 2007, pp. 148-158.

_____ «State and Society, 1880–1930» en Mary Langan y Bill Schwarz, *Crises in the British State 1880–1930*, Londres, Hutchinson, 1982.

Hall, Stuart, y David Scott, «Hospitality's Others», en Sally Tallant y Paul Domela, *The Unexpected Guest: Art, Writing and Thinking on Hospitality*, Londres, Art/Books, 2012.

Harvey, David, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Londres, Blackwell, 1991 [ed. cast.: *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, trad. por Martha Eguía, Buenos Aires, Amorrotu, 1998].

Hobsbawm, Eric, y Terence Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 [ed. cast.: *La invención de la tradición*, trad. por Omar Rodríguez Estellar, Barcelona, Crítica, 2012].

Hulme, Peter, *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492–1797*, Londres, Methuen, 1986.

James, C. L. R. «Africans and Afro-Caribbeans: A Personal View», *Ten 8*, núm. 16, 1984, pp. 54-55.

Lacan, Jacques, «The Mirror Stage as Formative of the Function of the "I"» en *Écrits: A Selection*, trad. al inglés por Alan Sheridan, Londres, Tavistock, 1977.

Laclau, Ernesto, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Londres, Verso, 1990 [ed. cast.: *Nuevas reflexiones sobre la*

revolución de nuestro tiempo, trad. por Ernesto Laclau, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990].

Laclau, Ernesto, y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso, 1985 [ed. cast.: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, trad. por Ernesto Laclau, Buenos Aires, FCE, 2006].

Levinas, Emmanuel, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1969 [ed. cast.: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. por Daniel E. Guillot, Salamanca, Sígueme, 2002].

Lévi-Strauss, Claude, «Race and History», en *The Race Question in Modern Science*, París, UNESCO, 1956.

Marx, Karl, Frederick Engels y C. J. Arthur, *The German Ideology*, Londres, Lawrence & Wishart, 1970 [ed. cast.: *La ideología alemana*, trad. por Wenceslao Roces, Madrid, Akal, 2014].

Marx, Karl, y Friedrich Engels, *The Communist Manifesto*, Londres, Penguin, 1967 [ed. cast.: *Manifiesto del Partido Comunista*, trad. por José Mesa y Leompart, La Emancipación, 1872].

Massey, Doreen, *Space, Place, and Gender*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994.

Melucci, Alberto, John Keane y Paul Mier, *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*, Londres, Hutchinson Radius, 1989.

Mercer, Kobena, «Back to My Routes: A Postscript to the 80s», *Ten 8*, vol. 2, núm. 3, 1992, pp. 32-39.

_____ «Diaspora Culture and the Dialogic Imagination: The Aesthetics of Black Independent Film in Britain» en *Welcome to the Jungle: New Positions in Black Cultural Studies,* Nueva York, Routledge, 1994.

_____ *Welcome to the Jungle: New Positions in Black Cultural Studies,* Nueva York, Routledge, 1994.

Mirzoeff, Nicholas. *Diaspora and Visual Culture: Representing Africans and Jews*, Nueva York, Routledge, 2000.

Mishra, Sudesh, *Diaspora Criticism*, Edinburgo, University of Edinburgh Press, 2007.

Morrison, Toni, *Beloved*, Nueva York, Knopf, 1987 [ed. cast.: *Beloved*, trad. por Iris Menéndez Sallés, Barcelona, B (Ediciones B), 1988].

Omi, Michael y Howard Winant, *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1980s*, Nueva York, Routledge, 1986.

Papastergiadis, Nikos, *The Turbulence of Migration: Globalization, Deteritorialization and Hybridity*, Cambridge, Polity, 2000.

Parekh, Bhikhu, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2000, [ed. cast.: *Repensando el multiculturalismo: diversidad cultural y teoría política,* trad. por Sandra Chaparro Martínez, Madrid, Itsmo, 2005]

_____ «Superior People: The Narrowness of Liberalism from Mill to Rawls», *Times Literary Supplement*, núm. 25, 1994.

Pieterse, Jan Nederveen, «Globalisation as Hybridisation» en Mike Featherstone, Scott Lash y Roland Robertson, *Global Modernities*, Londres, Sage, 1995.

_____ «Hybridity, So What? The Anti-Hybridity Backlash and the Riddles of Recognition» en *Globalization and Culture: Global Mélange*, Lanham (Maryland), Rowman y Littlefield, 2004.

Powell, Enoch, *Freedom and Reality*, Kingswood, Elliot Right Way Books, 1969.

Pratt, Mary Louise, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Londres, Routledge, 1992, [ed. cast.: *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, trad. por Ofelia Castillo, Madrid, FCE, 2010].

Read, Alan, *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation*, Londres, Institute of Contemporary Arts, 1995.

Robbins, Kevin, «Tradition and Translation: National Culture in Its Global Context» en John Corner y Sylvia Harvey, *Enterprise and Heritage: Crosscurrents of National Culture*, Londres, Routledge, 1991.

Rushdie, Salman, «Imaginary Homelands» en *Imaginary Homelands: Essays and Criticism, 1981–1991,* Londres, Jonathan Cape, 1991.

Said, Edward, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, Nueva York, Routledge, 1981.

_____ *Culture and Imperialism*, Nueva York, Vintage, 1993 [ed. cast.: *Cultura e imperialismo*, trad. por Nora Catelli Quiroga, Madrid, Debate, 2018].

_____ *Orientalism*, Londres, Penguin, 1978 [ed. cast.: *Orientalismo* trad. por Cristóbal Pera, Enrique Benito Sole, Madrid, Debolsillo, 2016].

Schwarz, Bill, «Conservatism, Nationalism and Imperialism» en James Donald y Stuart Hall, *Politics and Ideology: A Reader*, Milton Keynes, Open University, 1986.

_____ «Crossing the Seas» en Bill Schwarz, *West Indian Intellectuals in Britain*, Mánchester, Manchester University Press, 2003.

_____ *West Indian Intellectuals in Britain*, Mánchester, Manchester University Press, 2003.

Scott, David, «The Ethics of Stuart Hall», *Small Axe: A Caribbean Journal of Criticism*, núm. 17, marzo de 2005, pp. 1-16.

Sollors, Werner, *Beyond Ethnicity: Consent and Descent in American Culture*, Nueva York, Oxford University Press, 1986.

_____ «Introduction: After the Culture Wars; or from "English Only" to "English Plus"», *Werner Sollors, Multilingual America: Transnationalism, Ethnicity, and the Languages of American Culture*, Nueva York, New York University Press, 1998.

_____ *The Invention of Ethnicity*, Nueva York, Oxford University Press, 1991.

Spivak, Gayatri C, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, Londres, Methuen, 1985.

Taylor, Paul C, «Appiah's Uncompleted Argument: W. E. B. Du Bois and the Reality of Race», *Social Theory and Practice*, vol. 26, núm. 1, primavera de 2000, pp. 103-128.

_____ *The Philosophy of Race*, Nueva York, Routledge, 2011.

Tocqueville, Alexis de, *Democracy in America and Two Essays on America*, trad. al inglés por Gerald Bevan, Londres, Penguin, 2003 [ed. cast.: *La democracia en América*, Madrid, Trotta, 2010].

Wallerstein, Immanuel, «The National and the Universal: Can There Be Such a Thing as World Culture?» en Anthony D. King, *Culture, Globalization and the World System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, Londres, Macmillan, 1991.

Werbner, Pnina y Tariq Modood, *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, Londres, Zed Books, 1997.

Imagen de cubierta:
Mapa ilustrado de Birmingham en 1730.

Mapa panorámico ilustrado de la ciudad de Birmingham, con 6 páginas de notas introductorias e ilustración en grabado de madera de Old Crown Inn realizado por Bernard Sleigh y notas históricas de Roberet K. Dent, encuadernado en papel azul y cubiertas de cuero de cordero. El mapa es a todo color, con bordes decorados. Muestra Birmingham en el siglo XVIII, refleja edificios, monumentos, carreteras, ríos y granjas. Incluye escudos de armas y notas históricas.

Año de publicación: 1923.
Origen: Inglaterra.
Autores: Bernard Sleigh, Robert K. Dent y I. A. Ellis.